LA RISĀLA

IBN ABĪ ZAID AL-QAIRAWĀNĪ

Traducción y comentarios de

ALI LARAKI

DEDICATORIA

A mi esposa Amina por su inapreciable colaboración en la revisión del texto de esta traducción y comentario y por su gran paciencia.

Que Al·lāh se lo pague con creces. Amin

Í N D I C E

Lista de Abreviaturas

Introducción del Traductor

Libro A: Prefacio del Autor

Libro B: Credo

Libro C: Purificaciones

Libro D: Oración

Libro E: Funerales

Libro F: Ayuno

Libro G: Zakāt

Libro H: Peregrinación

Libro I: Alimentación

Libro J: Ŷihad

Libro K: Juramentos y Votos

Libro L: Matrimonio y Divorcio

Libro M: Derecho Mercantil

Libro N: Manumisión

Libro Ñ: Patrimonio

Libro O: Derecho Penal

Libro P: Derecho Procesal

Libro Q: Derecho de Sucesiones

Libro R: Miscelánea

Libro S: Postfacio

ANEXO I

ANEXO II

ANEXO III

LISTA DE ABREVIATURAS DE AUTORIDADES MENCIONADAS EN LA RISĀLA

AH	Abu al-Ḥasan	KF	Kifāya aṭ-Ṭālib ar-Rabbānī Šarḥ Risālatu-l-Qairawānī
AB	Abū Bakr ibn ᶜArabī	AQ	Aḥkām al-Qur'ān
AS	aṣ-Ṣāwī	BS	Bulga as-Sālik ᶜalà aš-Šarḥ aṣ-Ṣagīr
AZ	al-Ābī al-Azharī	TH	aṯ-Ṯamaru-d-Dānī Šarḥ Risālatu-l-Qairawānī
BS	Ahmad Ibn Ṣiddīq	MD	Masālik ad-Dilālā fī Tajrīŷ Aḥādīṯ ar-Risāla
BY	Ibn Ŷuzayy	QF	al-Qawānīn al-Fiqhiyya
DR	ad-Dardīr	SK	aš-Šarḥ al-Kabīr ᶜalà Mujtaṣar Jalīl
DR	ad-Dardīr	SS	aš-Šarḥ aṣ-Ṣagīr ᶜalà Aqrab al-Masālik
DS	ad-Dasūqī	HD	Hāšiya ad-Dasūqī ᶜalà aš-Šarḥ al-Kabīr ᶜalà Mujtaṣar Jalīl
HT	al-Hattab		Minah al-Yalíl li Sharh Mujtasar Jalíl
IH	Ibn al-Ḥāŷŷ	HM	Hāšiya Ibn al-Ḥāŷŷ ᶜalà Šarḥ Mayyāra aṣ-Ṣugrà
IL	ᶜIllīš	FW	al-Fatḥ al-ᶜAlī al-Mālik fī Fatāwī ᶜalà Maḏhab Mālik
IL	ᶜIllīš	MJ	Minaḥ al-Ŷalīl fī Šarḥ Mujtaṣar Jalīl
IR	Ibn Rušd	BM	Bidāyatu-l-Muŷtahid wa Nihāyatu-l-Muqtaṣid
JL	Jalīl ibn Isḥāq	MJ	al-Mujtaṣar
MW	al-Mahdī al-Wazzānī	FS	al-Fatāwī aṣ-Ṣugrà
MW	al-Mahdī al-Wazzānī	FK	al-Fatāwī al-Kubrà

MY	Mayyāra	SM	Šarḥ Mayyāra aṣ-Ṣugrà ᶜalà al-Muršid al-Muᶜīn
NF	an-Nafrāwī	FQ	al-Fawāqih ad-Dawānī Šarḥ Risālatu-l-Qairawānī
SH	aš-Šarnūbī	TQ	Taqrīb al-Maᶜānī Šarḥ Risālatu-l-Qairawānī
SK	aš-Šawkāni	NA	Nail al-Awṭār
SN	Ṣaḥnūn	MD	al-Mudawwana al-Kubrà
WS	al-Wamšarīsī	MM	al-Miᶜyār al Muᶜrib

Transcripción fonética.

Consonantes

Hamza	'	Fonema oclusivo glotal sordo inexistente en español. Se produce mediante parada glotal.
Bā'	b	Se pronuncia como la "b" española.
Ta'	t	Se pronuncia como la "t" española.
Ta' Marbuta	t	Se pronuncia como la "t" española.
Ṯā'	ṯ	Se pronuncia como la "z" española.
Ŷīm	ŷ	Se pronuncia como la "j" inglesa, francesa o catalana.
Ḥā'	ḥ	Es una "h" fuertemente aspirada y profunda.
Jā'	j	Se pronuncia como la "j" española.
Dāl	d	Se pronuncia como la "d" española
Ḏāl	ḏ	Se pronuncia como la "th" inglesa en «the», «this».
Rā'	r	Se pronuncia como la "r" española.
Zāy	z	Se pronuncia como la "s" sonora catalana o, como la intervocálica francesa.
Sin	s	Se pronuncia como la "s" española.
Šīn	š	Se pronuncia como la "ch" francesa o la "sh" inglesa.

Ṣād	ṣ	Sonido enfático de “ ”. Se pronuncia con la punta de la lengua en la parte alta de los dientes delanteros.
Ḍād	ḍ	Sonido enfático de “ ”. Se pronuncia con la punta de la lengua en la parte alta de los dientes delanteros.
Ṭā'	ṭ	Sonido enfático de “ ”. Se pronuncia con la punta de la lengua en la parte alta de los dientes delante ros.
Ẓā'	ẓ	Sonido enfático de “ ”. Se pronuncia con la punta de la lengua en la parte alta de los dientes delan teros.
ᶜAyn	ᶜ	Sonido gutural y profundo, producido por compresión de la laringe mientras pasa por ella el aire.
Gayn	g	Tiene un sonido semejante al de la “r” grasseyé francesa o a la “g” española en la palabra «agosto».
Fā'	f	Se pronuncia como la “f” española.
Qāf	q	Tiene un sonido de “k” pero pronunciada en la parte profunda de la laringe.
Kāf	k	Se pronuncia como la “k” española.
Lām	l	Se pronuncia como la “l” española.
Mīm	m	Se pronuncia como la “m” española.
Nūn	n	Se pronuncia como la “n” española.

	Hā'	h	Se pronuncia como la "h" inglesa en inicio de palabra.
	Wāw	w	Se pronuncia como la "w" española.
	Yā'	y	Se pronuncia como la "y" española.
Vocales largas			
	'Alīf	ā	Se pronuncia como una "a" española larga.
	Wāw	ū	Se pronuncia como una "u" española larga.
	Yā'	ī	Se pronuncia como una "i" española larga.
	al-'Alīf al-Maqṣūra	à	Se pronuncia como una "a" española larga.
Vocales breves			
	Fatḥa	a	Se pronuncia como la "a" española.
	Ḍamma	u	Se pronuncia como la "u" española.
	Kasra	i	Se pronuncia como la "i" española.
Diptongos			
		aw	
		ay	
		iyy	
		uww	

De manera general, para transcribir el árabe en este libro se ha utilizado el sistema científico de transcripción de palabras árabes. La transcripción seguirá reglas diferentes, en el caso de tratarse de la transcripción en texto, o de transcripción de letanías o súplicas.

En el primer caso se seguirá la transcripción científica: la hamza inicial no se transcribirá, la tā' marbūṭa se transcribirá como **a** en estado absoluto y como **at** en estado constricto, el artículo se transcribirá como **al-**, incluso antes de letras solares y **–l-** precedido de palabra terminada en vocal.

En el segundo caso se transcribirá, respetando la pronunciación real del texto en árabe, para facilitar el aprendizaje de las súplicas y letanías.

Así mismo y cuando se ha escrito un nombre árabe que designa a una persona o localización, con la transcripción francesa que ha adoptado en su propio medio, se ha intentado respetar.

En el nombre de Al·lāh, el Compasivo y Misericordioso

Que Al·lāh bendiga y dé paz a nuestro Señor Muḥammad,

y a su familia y compañeros

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR

EL AUTOR

Se trata de Abū Muḥammad ᶜAbd Al·lāh b. Abī Zaid al-Qairawānī, nacido el 310 de la Hégira (922/3 d.C.) en Nefza (España) o, según otras fuentes, en Qairawān (Túnez). Pasó la mayor parte de su vida en Qairawān, de ahí que fuese conocido por su nisba de al-Qairawānī. Murió en el 386 de la Hégira (996 d.C.) y está enterrado en su propia casa, siendo su tumba lugar honrado y de visita espiritual[1].

Se le considera una de las figuras más relevantes del mālikismo. Contribuyó activamente a la difusión de dicha doctrina jurídica en el Magreb, prueba de ello es su **RISĀLA** con la que pone al alcance de todos, las líneas generales de la doctrina. Fue un genio, pues se cuenta que redactó la **RISĀLA** cuando sólo tenía diecisiete años[2].

El lugar en que se le sitúa entre las importantes personalidades del maḏhab mālikī es el de ser el primero de los modernos (awwalu al-muta'ajjirīn). Esto significa que a partir de él se detuvo el proceso de iŷtihād muṭlaq muntasib para mantenerse tan solo el de iŷtihād muqayyad fi al-maḏhab. Eso significa que, en la escuela mālikī, se les reconoce la capacidad para interpretar y deducir libremente pero basándose en la metodología (uṣūl) seguida por Mālik (iŷtihād muṭlaq muntasib) a los ulemas que llegan hasta la generación anterior a la de Ibn Abī Zaid, consistentes en las tres generaciones de alumnos que suceden a Mālik (al-mutaqaddimūn). A partir de la generación de Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, los juicios emitidos tanto por el fundador de la escuela, Mālik b. Anas, como por las tres primeras generaciones (ṭabaqāt) de alumnos se convierten en vinculantes para las generaciones posteriores por no serles reconocido más que el estatus de muŷtahid muqayyad fi-l-maḏhab, por lo que quedan sujetas a los juicios (fatāwī) de los mutaqaddimūn y sólo cabe el esfuerzo de elaboración jurídica personal (iŷtihād) en aquellos asuntos (nawāzil) en los que los primeros no se pronunciaron[3].

Esto queda establecido en una especie de consenso (iŷmāᶜ) acaecido en el seno del propio maḏhab y viene reflejado en cómo Ibn Abī Zaid en su obra An-Nawādir se limita a recoger y acatar las opiniones de sus predecesores sin aventurarse a pronunciarse de modo divergente. Ese acto de reconocimiento de autolimitación que lleva a cabo Ibn Abī Zaid (alguna de cuyas manifestaciones se podrán entrever

a lo largo del texto de la propia **RISĀLA**) cierra la puerta del iŷtihād muṭlaq muntasib en el seno del mālikismo.

LA OBRA

La **RISĀLA** es un tratado introductorio sobre la creencia sunnita y la jurisprudencia mālikī dirigido esencialmente a jóvenes estudiantes no especializados. Se trata de todo aquello que en materia de creencia y de ley ha de saber el creyente para pasar de ser ignorante a ser instruido en los asuntos de su religión[4].

La **RISĀLA** no fue, en principio, redactada como obra de referencia para la emisión de fatwas o sentencias judiciales, como puede ser el caso del Mujtaṣar de Jalīl b. Isḥāq o la Tuḥfa de Ibn ᶜĀṣim[5]; sin embargo, es parada obligatoria de todo estudiante de fiqh mālikī.

Este lugar preponderante dentro del maḏhab lo sigue detentando hasta nuestros días en los que aún es libro de estudio en todos los lugares donde la enseñanza tradicional del fiqh mālikī sigue viva, ya sea en el desierto del Sahara, las montañas del Rif, las riveras del Alto Nilo o el Albaycin de Granada.

A pesar de su original sencillez, los numerosos comentarios de que ha sido objeto pueden elevar la obra y extraer de ella ríos de erudición y hacer de ella motivo de los más sutiles planteamientos ya sea en materia de kalām o fiqh.

La obra se estructura en cinco partes:

1. Introducción del autor que de modo epistolar se dirige a un familiar suyo: Sīdī Mahriz b. Jalaf, haciéndole una presentación de la obra (libro A)[6].

2. Un primer capítulo sobre la creencia sunnita que se caracteriza por su cariz pre-gazāliano y, por lo tanto, pre-kalāmico (libro B).

3. Una parte que versa sobre el fiqh de las ᶜibādāt o ley que rige la transacción del ser humano con su Creador. Incluye: purificaciones, deberes funerarios, oración, zakāt, ayuno, peregrinación, normas alimentarias, sacrificios, ŷihād, votos y juramentos (libros C-K).

4. Otra parte sobre el fiqh de las muᶜāmalāt o ley que regula las transacciones entre humanos. Incluye: matrimonio, divorcio, transacciones comerciales y económicas, manumisión de esclavos, donaciones, fundaciones, derecho penal, procedimientos judiciales y herencias (libros L-Q).

5. Una parte final que versa sobre cuestiones varias al estilo del Kitāb al-Ŷāmiᶜ del Muwaṭṭa' de Mālik b. Anas que incluye: prácticas recomendables, higiene personal, normas de cortesía, invocaciones, etc. (libro R).

6. Un post-facio del autor (libro S).

Cabe destacar que la obra es tanto un clásico del fiqh mālikī y por lo tanto un documento fundamental para la historia de la jurisprudencia española como un texto de máxima actualidad por ser aún, como ya he señalado con anterioridad, libro de texto en vigor en los entornos tradicionales de enseñanza de dicho fiqh.

TEXTO TRADUCIDO

División del Texto

Hemos optado por dividir el texto en secciones, capítulos y artículos. Esta división, en principio ajena a la obra (excepto la división por capítulos), responde a la concepción que de la obra tenemos, pues la concebimos principalmente como libro a ser usado por el musulmán. Por lo tanto ha de ofrecer todas las facilidades que una obra de consulta de carácter jurídico ofrece hoy en día. No pretendemos que la edición sea un objeto más en el museo arqueológico académico, sino una edición moderna, rigurosa y práctica de una obra que nunca ha perdido su actualidad.

Comentarios

Si, como venimos diciendo, la edición ha de poseer el talante de una obra de referencia jurídica práctica (sin que ello vaya en detrimento alguno de su indudable carácter clásico e histórico, que no arqueológico) es indispensable que vaya dotada de comentarios esclarecedores, aclaratorios y, venido el caso, actualizadores.

Nuestra referencia se basará fundamentalmente en los comentarios menores aṯ-ṯamar ad-Dānī de al-Ābī Al-Azharī y Taqrīb al-Maᶜānī de aš-Šarnūbī.

En una segunda fase aclaratoria se hará referencia a los comentarios mayores al-Fawākih ad-Dawānī de an-Nafrāwī y Ḥāšiya ᶜalà Šarḥ Abū al-Ḥasan de al-ᶜAdawī.

En caso de que se vea la necesidad de hacer referencia a las pruebas textuales (adilla) en que se basan los juicios (a ello acudiremos tan sólo cuando el posicionamiento de la escuela mālikī difiera ampliamente de las otras tres escuelas), nos referiremos al comentario uṣūlī de Aḥmad Ben Siddīq al-Gomārī Masālik ad-Dilāla fi Tajrīŷ Aḥādīṯ ar-Risāla.

Vista la necesidad, se podrá hacer referencia, tanto a nivel puramente jurídico (furūᶜī) como probatorio (usūlī) a otras obras relevantes dentro de la escuela mālikī: Mujtaṣar de Jalīl b. Isḥāq y sus comentarios, etc.

Venido el caso, se hará referencia a las debidas fuentes[7] cuando la doctrina jurídica expresada en la RISĀLA se aleje de la práctica jurídica en uso por los muftis y cadíes, ya sea de modo general o en la ciudad de Fez (al-ᶜamal al-muṭlaq y al-ᶜamal al-fāsī).

Los temas que de alguna manera tengan alguna conexión con la realidad actual serán referidos a autores modernos y contemporáneos que los hayan tratado.

En observancia del debido rigor académico que buscamos en esta edición, todo este aparato referencial será debidamente remitido a sus fuentes por medio de una serie de abreviaturas.

EDICIÓN DEL ORIGINAL ÁRABE

Se utilizará como base para la traducción la edición del texto de la RISĀLA (Matn ar-Risāla) de Ibn Abī Zaid AL-QAIRAWĀNĪ, del Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos del Reino de Marruecos, 1994, Tercera Edición.

RAZONES IMPULSORAS DE ESTA PROPUESTA

Entre estas razones figura el hecho de dar a conocer al público en general, y a la comunidad intelectual en especial, un documento fidedigno que plasme con toda su plenitud y detalle la creencia del musulmán y la ley que le rige tanto en sus transacciones con lo divino - en su dimensión privada y comunitaria - como en sus transacciones con lo humano - en sus dimensiones intra e inter-religiosa.

Esto vendría a llenar un vacío, ocupado desafortunadamente en la actualidad, por la más encarnizada propaganda difamadora e interesada, la cual deja ver sus efectos hasta en los más altos estratos intelectuales.

Sería un libro de consulta para el estudioso que busca el rigor y para el creyente que persigue conformarse a los preceptos éticos y legales de su Dīn.

Por otro lado, es un documento imprescindible para el conocimiento de la realidad histórica, jurídica, sociológica y antropológica de ese esplendoroso capítulo de la historia de España: al-Andalus.

Por último, borraría la mancha que, en expediente del arabismo español en particular y en la realidad académica española en general, ha dejado la desafortunada traducción de la RISĀLA llevada a cabo por Jesús Riosalido (Trotta 1993). Ni el autor de la RISĀLA, ni la obra como clásico que es, ni la comunidad académica, ni la comunidad de musulmanes, ni el público culto en general se lo merecen.

Sin embargo, la principal razón que me ha impulsado a acometer esta ardua empresa es la búsqueda del favor y la satisfacción de Al·lāh. A Él todo se lo debo y a Él ruego que acepte ésta mi humilde obra.

ENFOQUE DESEADO

En cuanto a la traducción:

Se tratará, en los puntos semánticos donde en cierto modo confluyan conceptos religiosos compartidos por la religión musulmana y la cristiana, de desvincular la traducción de toda connotación de carácter cristiano en la medida de lo posible, a fin de liberarla de categorizaciones injustas basadas en coordenadas histórico-culturales ajenas al talante y espíritu de la obra.

Se tomará en cuenta, cuando el rigor así lo permita, el uso lingüístico que de ciertos términos lleva a cabo la ya arraigada comunidad de musulmanes españoles nativos.

En general:

Como ya he mencionado con anterioridad, no deseo hacer arqueología intelectual, sino rendir el debido homenaje a un autor y a una obra de gran actualidad y a un genio español de la Jurisprudencia. Si en su época, según cuentan las crónicas, el homenaje se rindió escribiendo la obra con tinta de oro y vendiendo el ejemplar al peso de ese noble metal, el homenaje en nuestra época habrá de consistir en concederle el valor práctico, académico e intelectual que debidamente se merece.

Al·lāh es el más sabio y de Él proviene el éxito.

---

[1] Véase la nota biográfica del prólogo de la traducción francesa: La Risala, Epîtres sur..., Léon Bercher, Editions Populaires de l'Armée, Argel 1983, p.9.

[2] Véase Muhāḍarāt fī Tārīj al-Maḏhab al-Mālikī, de ᶜUmar ad-Dŷīdī, Manšūrāt ᶜAkādh, Casablanca 1987, p. 194, y al-Fawākih ad-Dawānī, de An-Nafrāwī p.1/10 y aš-Šarḥ aṣ-Ṣagīr ᶜalà Aqrab al-Masālik, de ad-Dardīr, edición de Mustafà Kamāl Wasfī p. 4/838.

[3] Ver nota anterior.

[4] Véase el postfacio de la propia RISĀLA.

[5] La Risala, trad. de Léon Bercher, p. 10.

[6] La división de la RISĀLA en partes es nuestra y hemos optado por ella en aras de una mejor clasificación de los contenidos de la obra.

[7] Al-Lāmiya de az-Zaqqāq, al-ᶜAmal al-Fāsī de ᶜAbd ar-Rahmān al-Fāsī, y al-ᶜAmal al-Mutlaq de as-Siŷilmāsī. Véase Henry Toledano, International Journal of Middle East Studies, vol. 5, 1974.

Libro A: Prefacio del Autor

---

a [Prefacio del autor]

1. En el nombre de Al·lāh el Compasivo y Misericordioso.

2. Que Al·lāh bendiga y conceda paz a nuestro Señor Muḥammad y a su Familia y Compañeros.

3. Dijo Abū Muḥammad Abd Al·lāh b. Abī Zaid Al-Qairawānī, que Al·lāh esté complacido con él y le satisfaga:

Alabado sea Al·lāh, que creó al ser humano por gracia Suya, y le dio forma en el útero materno por medio de Su sabiduría, haciéndole luego salir a un mundo favorable y colmado de bienes. Le enseñó lo que no sabía y le favoreció inmensamente. Hizo que Le reconociese a través de los vestigios de Su creación. Le hizo llegar un argumento inexcusable por boca de los Mensajeros, Sus mejores criaturas. Guió a quien favoreció con el éxito y extravió a quien justamente hizo fracasar. Facilitó a los creyentes el camino hacia la felicidad, abriendo sus corazones a la fe. Creyeron, pues, en Al·lāh, proclamándolo con sus lenguas, aceptándolo con sus corazones y cumpliendo lo establecido por Sus Mensajeros y Sus Libros[1]. Aprendieron lo que les fue enseñado y se detuvieron ante los límites establecidos, contentándose con lo que les fue permitido y pudiendo prescindir, así, de lo que les fue prohibido.

4. Así pues, que Al·lāh nos ayude a proteger los miembros que nos dejó en depósito[2]y a actuar de acuerdo con Su Ley. Me pediste que redactase para ti[3]un compendio que versase sobre los deberes que conciernen a la religión[4]en cuanto a lo que las lenguas han de pronunciar, los corazones creer y los miembros hacer. Haciendo mención de aquello que sea obligatorio[5]o tenga carácter de sunna[6] verificada[7], supererogatoria[8] o recomendable[9]. Asimismo, incluiré algunas cuestiones referentes a la cortesía y a las cuestiones jurídicas principales[10] y su casos derivados siguiendo la opinión del Imām Mālik b. Anas, que Al·lāh le tenga en Su misericordia, y la de sus seguidores.

5. También incluiré las explicaciones de las cuestiones difíciles dadas por los expertos y las clarificaciones llevadas a cabo por los alfaquíes, puesto que tu intención es la de enseñar este compendio a los niños tal y como ya lo haces con el Corán. Pues de ese modo, se consigue hacer que sus corazones lleguen a comprender el Dīn de Al·lāh y sus leyes, lo que les proporcionará bendiciones y un noble porvenir. He pues, respondido a tu petición, ya que deseo tanto para mí como para ti la recompensa de que se hace merecedor el que enseña el Dīn de Al·lāh o promueve su enseñanza.

6. Has de saber que el mejor de los corazones, el más entregado y predispuesto al bien es aquel en el que el mal aún no ha penetrado. Por ello, entre las cosas más aconsejadas y retribuidas que hay, están el hecho de hacer llegar el bien a los corazones de los hijos de los creyentes, para que se establezca firmemente en ellos, enseñarles las bases del Dīn e informarles de los límites de la Šarīᶜa, para que así se acostumbren a lo que sus corazones han de creer y sus miembros han de hacer. Pues nos ha sido transmitido que "**el que los niños aprendan el Corán aplaca la ira de Al·lāh** y **que el aprendizaje durante la niñez es como esculpir la piedra"**.

7. Te remito, pues, todo aquello que les beneficiará si lo memorizan, les ennoblecerá si lo comprenden y les hará felices[11] si lo creen y lo practican. Pues nos ha llegado a través de un ḥadīṯ que se les ha de obligar a los niños a que hagan la oración a los siete años[12]; pegarles[13], si se niegan a hacerla a los diez; y separarles en los lechos[14]. Del mismo modo, es recomendable que aprendan antes de la pubertad aquellas cuestiones que Al·lāh ha ordenado a sus siervos que digan o hagan; para que cuando la alcancen, ya lo tengan establecido en sus corazones, se encuentren familiarizados con ello y sus miembros estén ya acostumbrados a practicarlo. Pues Al·lāh, gloria a Él, ha ordenado que los corazones crean determinadas creencias y que los miembros externos acometan determinados actos de obediencia.

8. Voy, si Al·lāh quiere, a detallarte lo que me he comprometido mencionar capítulo a capítulo para que así le sea más fácil al estudiante su compresión.

9. A Al·lāh pedimos ayuda, pues no hay cambio ni fuerza sino por Al·lāh, el Excelso e Inmenso. Que Al·lāh bendiga largamente a nuestro Señor Muḥammad y a su Familia y Compañeros y les dé paz.

---

[1] Aquí se puede apreciar una clara referencia a los elementos que componen una creencia o fe (īmān) correcta:

1. Proclamar dicha fe.
2. Aceptarla sinceramente.
3. Actuar de acuerdo con ella.

Si cualquiera de estos tres elementos faltase, la fe se consideraría incompleta (īmān nāqiṣ).

[2] Se refiere a proteger los siete miembros que Al·lāh nos ha dejado en depósito (el oído, la vista, la lengua, las manos, los pies, el vientre y los genitales) de incurrir con ellos en lo indebido.

[3] El autor se está dirigiendo al Šaij Sīdī Mahraz b. Jalaf.

[4] Traducimos la palabra árabe "dīn" o "diyāna" por "religión" sin olvidar que el término árabe es mucho más amplio por incluir aspectos que regulan no sólo la relación de la criatura con el Creador, sino también los aspectos que regulan las relaciones de las criaturas entre sí.

[5] Obligatorio (wāŷib o farḍ) es aquello cuya omisión o abandono está prohibido. Tres cuestiones pueden establecer lo que es obligatorio: el Corán, la Sunna y el Consenso (Al-Muqaddimāt al-Mumahidāt de Ibn Rušd el Abuelo).

[6] La palabra Sunna se refiere en su acepción general a la práctica del Profeta. Sin embargo, en su acepción jurídico-técnica se refiere a aquel tipo de prácticas de carácter meritorio (mandūb). Con otras palabras, aquello cuya acción entraña recompensa y cuya omisión no implica castigo alguno.

[7] Una sunna es verificada (mu'akkada) cuando se trata de una práctica habitual y pública del Profeta, o cuando existe indicación del Profeta de que dicha práctica se lleve a cabo. Siempre y cuando dicha indicación tenga carácter de recomendación y no de orden expresa.

[8] Las sunnas supererogatorias (nāfila, pl. nawāfil) son aquellas que el Profeta no practicaba de modo constante.

[9] Las sunnas recomendables (ragā'ib) son aquellas prácticas que el Profeta no llevaba a cabo en público y que recomendaba diciendo: "Quien haga tal cosa obtendrá tal beneficio".

[10] Traducimos por "cuestiones jurídicas principales" la expresión árabe uṣūl al-fiqh. Esto es así ya que Al-Qairawānī no entiende por uṣūl al-fiqh lo que actualmente traducimos por fundamentos de jurisprudencia islámica, tal y como es concebida esta ciencia desde que aš-Šāfiᶜi escribiese su Risāla fī al-Uṣūl. Al-Qairawānī entiende por uṣūl las cuestiones jurídicas generales (ummahāt al-masā'il). Ello es debido a que el cultivo de la ciencia del uṣūl tal y como la conocemos desde aš-Šāfiᶜī (150-204/767-820) es de entrada tardía en el maḏhab mālikī. Los primeros en escribir sobre esta ciencia son los andalusíes, entre los que podemos destacar al-Bāŷī (403-474/1012-1081) y su famoso Ahkām al-Fuṣūl fī ᶜIlm al-Uṣūl. Obsérvese que curiosamente tanto aš-Šāfiᶜī como al-Bāŷī hacen uso de esta ciencia en una situación de disputa y de diferencia en lo que a cuestiones de fiqh se refiere. El primero, disputa con los mālikíes y los ḥanafíes; y el segundo con Ibn Ḥazm de la escuela ẓāhirī.

[11] En esta vida y en la próxima.

[12] Según una opinión, al entrar el niño en su séptimo año de vida; según otra, al cumplir los siete. El hecho de ordenar a los niños que hagan la oración a partir de los siete años es una instrucción de carácter recomendable.

En cuanto al ayuno de Ramaḍān, no está recomendado que se ordene o anime a los niños a realizarlo por dos razones:

1. el esfuerzo que para un niño supone ayunar durante todo el día,

2. el ayunar en Ramadán no crea hábito pues ocurre sólo una vez al año; mientras el hacer la oración sí lo crea, pues se ha de realizar cinco veces al día (HA).

[13] El padre o tutor ha de aplicar este correctivo sin propasarse y siempre y cuando crea que vaya a surtir efecto.

[14] El separarles en los lechos es también a partir de los diez años y no implica que cada niño duerma en lechos separados, sino que es suficiente que cada niño (sea del sexo que sea) tenga su propio pijama aunque se les tape con la misma manta. El no hacerlo es de carácter indeseable (makrūh).

Libro B: Credo

---

b CAPÍTULO SOBRE LO QUE OBLIGATORIAMENTE

HAN DE PRONUNCIAR LAS LENGUAS Y CREER LOS CORAZONES[1]

[Al·lāh]

1. Lo obligatorio es creer con el corazón y pronunciar con la lengua[2]que:

2. Al·lāh es el dios único[3] y que no hay más dios que Él,

3. que no tiene parecido ni igual,

4. que no tiene hijo, ni padre, ni esposa, ni asociado alguno.

5. No tiene ni comienzo ni fin.

6. La realidad de Sus Atributos es indescriptible y Su esencia va más allá del pensamiento.

7. Los que reflexionan lo hacen acerca de Sus signos[4], mas no en torno a la realidad de Su Esencia. No abarcan nada de Su conocimiento a menos que Él quiera.

8. El escabel de Su trono abarca los cielos y la tierra y no Le causa fatiga mantenerlos.

9. El es el Elevado, el Inmenso, el Omnisciente, el Conocedor, el Planificador, el Poderoso, el Oyente, el Vidente, el Excelso, el Grande.

10. Por Su esencia, está sobre[5] Su inmenso Trono[6];

11. y por Su conocimiento, está en todas partes[7].

12. Ha creado al ser humano y conoce los entresijos de su conciencia; pues se halla más cerca de él que su propia vena yugular.

13. Conoce toda hoja que caiga de un árbol.

14. Cualquier semilla enterrada en las tinieblas de la tierra, cualquier vegetal o mineral, están todos registrados en un Libro Evidente[8].

15. Está asentado[9] sobre el Trono y contiene[10] el Reino[11].

16. Posee, y siempre los ha poseído, bellos nombres y sublimes atributos.

17. Él es demasiado elevado como para que Sus atributos[12] hayan sido alguna vez creados o sus nombres inventados.

18. Habló a Moisés con Su Palabra, la cual es un atributo de Su esencia y no una de sus criaturas[13].

19. Se manifestó en el monte[14], el cual se desmoronó totalmente ante Su Majestad.

[El Corán]

20. El Corán es la Palabra de Al·lāh increada y eterna, no el atributo de algo creado y , por lo tanto, perecedero[15].

[El Decreto]

21. Hay que creer en el Decreto, ya sea bueno o malo, dulce o amargo. Todo es por Decreto de Al·lāh[16].

22. Las proporciones de todas las cosas están en Sus manos, y se realizan según Su Designio[17].

23. Lo conoce todo antes de que exista. Y todo existe según Su conocimiento[18].

24. Toda palabra o acción que proviene de alguno de Sus siervos ha sido ya decretada y es previamente conocida por El.

25. ¿No habría de tener conocimiento Aquel que ha creado y es el Sutil, al que nada se Le oculta?[19]

26. Extravía a quien Él quiere por Su justicia. Y dirige a quien Él quiere por Su generosidad.

27. Cada uno está abocado a lo que el Conocimiento y el Decreto Divinos le tienen reservado de felicidad o desgracia.

28. Al·lāh es demasiado elevado como para que ocurra en Su Reino lo que Él no quiera, o que alguien prescinda de Él, o que haya otro creador que no sea Él[20].

29. Dueño de Sus siervos y de lo que hacen, decreta sus movimientos y la duración de sus vidas[21].

[Los Mensajeros y el Profeta Muḥammad – la paz sea con é]

30. Envió mensajeros[22] a Sus siervos para establecer una prueba ante ellos[23].

31. Selló el Mensaje[24], la Advertencia[25] y la Profecía con Muḥammad[26], que Al·lāh le bendiga y conceda paz. Hizo de él un Mensajero portador de Buenas Nuevas[27] y de advertencia[28], que llamó a la gente a Al·lāh[29] con Su permiso, cual foco de luz.

32. Sobre él hizo descender Su Libro Preciso[30]; y por medio de él[31] dio a conocer Su auténtica religión[32] y guió por la vía recta.

[Resurrección y Juicio]

33. La Hora[33] llegará sin duda alguna[34].

34. Al·lāh hará resucitar a los muertos volviéndolos a crear[35] tal y como fueron creados en un principio[36].

35. Al·lāh gloria a Él, multiplica el valor de las acciones correctas de los creyentes[37]; perdona las transgresiones mayores[38] a quien se vuelve a Él[39]; y perdona las menores a quien se aparta de las mayores.

36. Aquel que no se vuelva a Al·lāh tras haber cometido una transgresión mayor quedan abandonado a Su voluntad[40], ya que "**ciertamente, Al·lāh no perdona que se Le asocie, pero perdona lo demás a quien Él quiere**[41]**"**.

37. Los que castigue Al·lāh con Su Fuego[42] saldrán de éste y entrarán en Su Jardín por haber creído[43]. Ya que **"quien haga el peso de un átomo de bien lo verá**[44]**".**

38. Saldrá del Fuego todo aquel musulmán que, aun habiendo cometido transgresiones mayores, interceda por él el Profeta, que Al·lāh le bendiga y le dé paz[45].

[Recompensa y castigo]

39. Al·lāh, glorificado sea, creó el Jardín e hizo de él una morada eterna para los creyentes[46].

40. En él, les honrará con la contemplación de Su Noble Faz[47].

41. De ahí fue de donde se le hizo descender a Adán[48], Su Profeta y Representante, a la Tierra por decreto Suyo[49].

42. Asimismo, creó Al·lāh el Fuego haciendo de él una morada eterna para quien no creyese en Él y se apartase de Sus signos[50], Sus Libros y Sus Mensajeros[51], privándoles de la contemplación de Su Faz[52].

[Eventos del Día de la Resurrección]

43. Hay que creer que Al·lāh – bendito y exaltado sea – vendrá[53] el Día de la Resurrección y los ángeles dispuestos en filas[54] para inspeccionar las naciones, hacer que rindan cuentas, castigarlas y recompensarlas.

44. Las balanzas serán dispuestas para pesar las acciones[55] de los siervos.

45. Aquellos cuyas buenas acciones pesen más serán los triunfadores.

46. Cada persona recibirá las hojas donde se hallan registradas sus acciones.

47. Quien reciba su libro[56] en su mano derecha tendrá un juicio indulgente; pero quien lo reciba por atrás[57] se quemará[58] en el Saʿīr[59].

48. El Ṣirāt[60] es real. Lo franquearán los siervos según sus acciones. Unos se salvan del fuego del Infierno, franqueándolo cada uno con velocidades diferentes[61]. Otros, sus acciones hacen que se precipiten en el Fuego.

49. Es necesario creer en la existencia del Estanque del Enviado de Al·lāh, que la paz sea con el. De él beberá su Comunidad[62], no padeciendo nunca más sed quien de él beba. Serán expulsados de él aquellos que hayan cambiado y alterado[63].

[El Īmān]

50. El Īmān (fe)[64]es lo que pronuncia la lengua, lo que sinceramente cree el corazón y lo que practican los miembros.

51. El Īmān aumenta o disminuye en proporción a las acciones. Por lo tanto, las acciones causan el aumento o la disminución del Īmān.

52. La declaración de fe no queda completada sino es en virtud de las acciones que la acompañan.

53. Ninguna palabra ni acto cuenta sino en virtud de la intención con que se llevan a cabo.

54. Las palabras, los actos y las intenciones no son válidos a no ser que estén conformes a la Sunna.

55. El musulmán que transgrede no se convierte, en virtud de dicha transgresión[65], en un infiel.

56. Los šuhadā'[66] están vivos y reciben provisión[67] junto[68] a su Señor.

57. Las almas de los destinados a ser felices eternamente[69] permanecerán en deleite[70] hasta el día en que serán resucitadas. Y las de los destinados al tormento recibirán castigo hasta el día que sean resucitadas.

58. Los creyentes serán puestos a prueba en sus tumbas, siendo sometidos a un interrogatorio[71]. Pero Al·lāh reafirmará a los creyentes con un firme dicho en esta vida[72] y en la próxima[73].

[Los ángeles]

59. Todas las criaturas[74] tienen dos ángeles guardianes cuya misión es la de registrar todas sus acciones[75]. Sin que nada de ello escape al conocimiento de su Señor[76].

60.Que el Ángel de la Muerte[77] toma las almas con permiso de su Señor.

[Autoridades]

61.Que la mejor generación fue la de los que llegaron a ver al Mensajero de Al·lāh, que la paz sea con él, y creyeron en él[78]. Luego la siguiente generación[79], y luego la que la sigue[80].

62.Que los mejores Compañeros son los Califas Rectamente Guiados (Rāšidūn): Abū Bakr, luego Umar, luego Uṯmān y luego Alī, que Al·lāh esté complacido con todos ellos[81].

63.De los Compañeros del Profeta sólo se puede hablar bien, absteniéndonos de mencionar las diferencias acaecidas entre ellos. Pues son los más dignos merecedores de excusa en sus actuaciones y de respeto en sus opiniones[82].

64.Hay que obedecer a los imames de los musulmanes, tanto a sus gobernantes como a sus sabios (ulemas)[83][84].

65.Hay que seguir a los Salaf aṣ-Ṣāliḥ[85], imitarles y pedir para ellos el perdón.

66.Hay que evitar las disputas y las controversias en materia de religión[86] y abstenerse de las innovaciones de los innovadores[87].

67.Que Al·lāh bendiga a nuestro señor Muḥammad, Su Profeta, a su familia, a sus esposas, a su descendencia y les dé abundante paz.

---

[1] Este capítulo contiene alrededor de unos cien artículos de fe, y se estructura en tres partes: 1ª lo que es obligatorio, 2ª lo que es imposible y 3ª lo que está permitido con respecto a Al·lāh.

Obsérvese asimismo que el modo de exposición de los artículos de la creencia aún no está influenciado por la lógica aristotélica como es el caso de los tratados de kalām aš^{c}arī posteriores como, por ejemplo, el de Ibn ^{c}Āšir. La recepción del kalām aš^{c}arī en el maḏhab mālikī es un fenómeno de difusión post-gazzāliana. Al principio hubo una cierta resistencia; pero posteriormente fue totalmente aceptado por el mālikismo, llegándose a declarar oficialmente aš^{c}arī.

[2] Según la gran mayoría de ulemas, entre ellos el Imām Mālik y al-Aš^{c}arī, la primera obligación que recae sobre el mukal·laf (o persona obligada a seguir los preceptos de la Šarī^{c}a por ser mayor de edad y encontrarse en sus plenas facultades mentales) es la de conocer quién es Al·lāh, quién Su Profeta y cuál su Religión (**Sabe que no hay más dios que Al·lāh**, Corán 47:19)(HA).

[3] Las pruebas de la unicidad de Al·lāh provienen del Corán (**Sabe que no hay más dios que Al·lāh Corán**, 47:19), de la Sunna, del consenso total de la Umma y del intelecto. En cuanto a la

prueba intelectual, radica en que si hubiese dos dioses o más, sería posible que sus voluntades discrepasen. Si eso fuese así, podría realizarse completamente las voluntades discrepantes de todos ellos o no, lo cual daría lugar a una contradicción.

[4] Los signos de Al·lāh son de dos tipos: las criaturas, esto es: el Cosmos entero; y las aleyas de Su Libro: el Corán.

[5] Es un "estar sobre" metafórico, no material. Tal y como cuando decimos que "la verdad está sobre todas las cosas".

[6] El Trono es una criatura del Malakūt o mundo invisible o metafísico de dimensiones y características inconmensurables.

[7] Esto significa que el conocimiento de Al·lāh abarca todos los seres y lugares, no que Él esté en esencia en lugar alguno.

[8] Se trata de la Tabla Preservada (al-Lauḥ al-Maḥfūẓ), donde se haya registrado todo lo decretado por Al·lāh.

[9] Con la palabra "asentarse" traducimos el verbo árabe "istawà". Entre los ulemas, hay tradicionalmente dos posturas con respecto a este tipo de términos coránicos. La postura de los ulemas más antiguos es la de no buscar interpretación a ese tipo de términos y aceptarlos tal y como figuran en el Corán. Tal es la postura de Mālik. La postura de los ulemas posteriores es la de dar una interpretación que satisfaga las mentes exigentes. Una de las interpretaciones que se le ha dado es la de "istawlà"; esto es, "apoderarse de". Lo cual significa que Al·lāh ejerce su poder y dominio sobre el Trono. Y, siendo así que el Trono es el ser más grandioso de la creación, el que sobre él ejerza poder dominará el resto de la creación.

[10] Contiene el Reino con Su poder.

[11] El Reino es el Mulk o reino de lo visible. En oposición al Malakūt o reino de lo invisible.

[12] Los atributos de la esencia Divina son siete: el Poder, la Voluntad, el Conocimiento, la Vida, el Oído, la Vista y la Palabra.

[13] Se trata de la Palabra Eterna de Al·lāh que no consta de sonidos ni de letras.

[14] Se trata del Monte Sinaí.

[15] Este es uno de los puntos más delicados de la ciencia del Kalām; y, según una opinión, de ahí toma esta ciencia su nombre "Kalām" (palabra) por las controversias doctrino-políticas que originó al debatirse entre los aš^{c}arīs y los mu^{c}tazilis la eternidad o no de la Palabra (kalām) Divina.

La aclaración de esta cuestión radica en que la Palabra Divina es un atributo eterno presente en la Esencia de Al·lāh. No se trata de letras o fonemas afectados por el silencio, el sonido, la sintaxis, la morfología, a semejanza de nuestra habla. Según este punto de vista, los Libros Revelados no son eternos, puesto que están afectados por accidentes contingentes. Los Libros Revelados son traducciones de los significados eternos que encierra la Palabra de Al·lāh. La Palabra Divina es eterna e ilimitada y encierra una infinitud de significados que han sido recogidos y traducidos a distintas lenguas (árabe, arameo, hebreo). Los significados son los mismos, pero los significantes diferentes.

El término "Palabra de Al·lāh" se usa para designar tanto al atributo eterno presente en la esencia Divina, como a los Libros Revelados. Esto se debe a dos razones: 1ª Son traducciones parciales de los significados infinitos presentes en el atributo eterno de Al·lāh. 2ª Es la Palabra de Al·lāh, no de otro. También el término "Corán" se usa para designar tanto el Libro Revelado, como el atributo eterno presente en la Esencia Divina. Por ello el Imām Mālik acepta como válido jurar por el Corán.

Por lo tanto, está prohibido decir que la "Palabra de Al·lāh" o el "Corán" aun refiriéndose a los Libros Revelados son creados. Y ello para que no se crea que se está uno refiriendo al atributo eterno de la Palabra Divina. Asimismo, he de añadir que el enzarzarse en este tipo de discusiones es una innovación (bidᶜa) inaceptable, ya que las primeras generaciones de musulmanes siempre lo evitaron (Com. Sanūsiyya y Com. al-Muršid al-Muᶜīn).

[16] Es decir, creer que todo lo que acontece en la Creación es fruto de la Voluntad Divina.

[17] Se dan dos términos en la Risāla que precisan de aclaración. Uno de ellos es "qadar" que hemos traducido por "decreto". El qadar, según los aščarīs, es la realización de la Voluntad Divina en el acontecer temporal de los seres según un plan y una proporción concreta y determinada.

El otro término, qaḍaᶜ, que traducimos por "designio" es -según los aščarīs también la pre-destinación. Lo decidido atemporalmente por la Voluntad Divina (Com. Ŷawhara de Baiŷūrī).

[18] Es obligatorio estar satisfecho (riḍà) con el Decreto Divino. Ahora bien, si estar satisfecho con la incredulidad (kufr) es en sí mismo incredulidad, y si alguien dijese que se debería estar satisfecho con la incredulidad por ser parte del Decreto Divino, se le respondería que lo obligatorio es estar satisfecho con el Decreto Divino no con lo decretado.

[19] Corán 67:14. Este es el fundamento de la Ley Islámica. Al ser Al·lāh el que nos ha creado y, por lo tanto, nos conoce mejor que nosotros mismos, Su ley es la mejor de la leyes para el buen funcionamiento individual y social del ser humano; ya que Al·lāh sólo quiere para Sus siervos lo mejor en ésta y la próxima vida. De ahí que todo diseño legislativo humano sea un fracaso, incluida la Democracia.

[20] Puede verse a través de estas afirmaciones cómo se trata de una respuesta a la postura muᶜtazilī que pretende que el Ser Humano es creador de sus actos. De ahí se deriva que la aqīda, la creencia, expuesta por Ibn Abī Zaid es aščarī, mas prescindiendo del aparato lógico que la suele acompañar.

[21] Con esta afirmación se intenta rebatir la postura de la secta qadarī que pretendía que el asesino interrumpía la duración de la vida que Al·lāh había decretado para la víctima. La postura correcta es que el asesinado había llegado al final del tiempo de vida que le habría sido decretado.

En este punto acaba todo lo referente a lo que es necesario o imposible en lo que a Al·lāh se refiere. Pasando a enumerar lo que es posible en lo que a Él se refiere.

[22] El primero de los mensajeros fue Adán y el último Muḥammad. Esto en lo que a los hombres se refiere; ya que a los Genios sólo les fue mandado Muḥammad, la paz sea con él.

[23] Para que la prueba surta efecto se tienen que dar tres condiciones: 1ª ser adulto, 2ª estar en plenas facultades mentales y 3ª haberle llegado el mensaje del Islam.

[24] El Mensaje (risāla) es el cargo con que Al·lāh inviste a un hombre revelándole una ley y ordenándole que la transmita.

[25] De lo que le ocurre a aquel que no obedece la Ley Divina.

[26] Quien no acepta a Muḥammad como Mensajero Divino es un infiel (kāfir). De ahí, que la Gente de la Escritura (ahl al-kitāb), por no aceptar a Muḥammad como lo que es sean una subdivisión de los kuffār (pl. de kāfir).

[27] A los que en él crean.

[28] Para los que le rechacen.

[29] A adorar y obedecer sólo a Al·lāh.

[30] La palabra ḥakīm entraña dos significados: 1º "sabio", esto es: lleno de sabiduría, por contener la ciencia de los antiguos y los contemporáneos; 2º la acepción de muḥkam, preciso. Lo que significa que el Corán es un libro absolutamente preciso, ya que está exento de toda contradicción.

[31] Del Profeta Muḥammad, la paz sea con él.

[32] El Islam.

[33] La Hora de la Resurrección y del Fin del Mundo.

[34] Quien no crea en ello está fuera del Islam. El conocimiento del momento exacto en que acontecerá pertenece únicamente a Al·lāh. Sin embargo, la Hora será precedida por determinadas señales que se darán en el mundo. Entre estas señales podemos enumerar las siguientes:

Señales menores: gran aumento de la ignorancia, escasez del conocimiento, confianza en el traidor, traición del que es leal, extensión del adulterio y la fornicación, gobierno de los niños, gran difusión de la usura, desobediencia de los hijos a los padres, guerras civiles entre los musulmanes, gran altura de las edificaciones, gran adorno en las mezquitas...

Señales mayores: aparición de la Bestia, salida del Sol por occidente, aparición del Anticristo, aparición de Gog y Magog, descenso de Jesús, la paz sea con él, entre otras.

[35] De la nada.

[36] Los muertos resucitarán en las mismas condiciones en que nacieron; por consiguiente, incircuncisos. Los que entren en el Jardín serán circuncidados.

[37] El valor de las acciones correctas de los creyentes está en función de la sinceridad (ijlāṣ) y pureza de intención (niyya) con que la acción es acometida, llegando a multiplicarse su valor de diez a setecientas o incluso más. El valor de una acción correcta se refiere a cómo va a ser retribuida luego dicha acción. En cuanto a los incrédulos (kuffār), el valor de sus acciones no se multiplica y hay discrepancia en si se les retribuye en esta vida o en la próxima.

[38] Como el adulterio, la fornicación, el robo, practicar la usura, calumniar, testificar en falso, etc.

[39] Lit.: "por medio de la tawba". Tawba es volverse a Al·lāh tras haberle desobedecido. Implica tanto arrepentirse, como dejar de transgredir Su Ley; y ello con la intención de no volver a cometer dicha transgresión (Com. al-Muršid al-Muᶜīn de Mayyāra).

[40] Si Al·lāh quiere le castiga justamente o le perdona generosamente.

[41] Corán 4:48 y 4:116.

[42] Se refiere a los creyentes que hayan desobedecido a Al·lāh.

[43] La creencia en la unicidad de Al·lāh es razón necesaria y suficiente para no permanecer eternamente en el Fuego. Sin embargo, para entrar en el Jardín no es suficiente, ya que el perdón y la misericordia de Al·lāh son imprescindibles, pues el Profeta dijo: "Nadie entrará en el Jardín por sus acciones".

[44] Corán 99:7. "Lo verá" significa que verá cómo le será recompensado.

[45] Hay consenso de los ulemas de la Umma en que intercederán por los musulmanes transgresores que hayan merecido el Fuego tanto el Profeta Muḥammad como otros Profetas, ángeles y creyentes justos. No obstante, se menciona especialmente la intercesión del Profeta por ser la suya la primera y ser especialmente importante.

[46] La palabra awliyā', pl. de waliy, que por lo general significa "persona que mantiene una estrecha relación de amor con la Divinidad", es usada en este contexto por consenso de todos los comentaristas de la Risāla en el sentido de "creyentes".

[47] La Faz de Al·lāh se refiere, según la mayoría de los ulemas, a Su Esencia. Sin embargo, al-Ašᶜarī la define como un atributo de Al·lāh en el que hay que creer sin caer en antropomorfismos. La visión de la Faz de Al·lāh no se realizará como la visión ocular del resto de las cosas, sino que irá desligada de toda categoría espacial. Al-Laqqānī y aš-Šaᶜrānī son de la opinión de que todos los miembros del cuerpo experimentarán la visión de la Faz Divina.

[48] El nombre Adán, Ādam en árabe, indica por su raíz que era de piel morena.

Se le hizo a Adán salir del Jardín por haber comido por olvido o confusión del Árbol Prohibido, no por desobediencia, ya que los Profetas y Adán era uno de ellos no desobedecen las órdenes de Al·lāh.

[49] Al·lāh ya había decretado desde la eternidad infinita que Adán no iba a cumplir la condición que le había impuesto para permanecer en el Jardín y que se le haría salir de él.

[50] Se refiere a Sus criaturas, signo de Su existencia y unicidad.

[51] Todo aquel que no crea en alguno de los Libros Revelados o en alguno de los Mensajeros no es un musulmán.

[52] La contemplación de la Faz de Al·lāh es el mayor de los placeres del jardín y el más alto de los honores, del cual los que negaron la veracidad de las aleyas de Al·lāh no disfrutarán.

[53] "Vendrá" en este caso no se puede interpretar en su sentido físico-literal por ser ello imposible por consenso en lo que a Al·lāh se refiere, ya que a Al·lāh no se le puede atribuir lugar ni dirección

alguna. Sobre este tipo de aleyas, los ulemas de las primeras generaciones (salaf) se negaban a comentarlas. Los mutakalimmūn posteriores las interpretaron de dos maneras: "vendrá" en el sentido de la manifestación clara y evidente de su poder y dominio totales; o "vendrá" la orden de Al·lāh, esto es, los ángeles ejecutores de dichas órdenes.

[54] Rodeando a los genios y a los hombres.

[55] Las acciones de los siervos se refiere a las hojas donde figuran las buenas acciones, las cuales se colocarán en un platillo de la balanza, y las hojas con las malas acciones, que se colocarán en el otro platillo.

[56] El libro que forman las hojas donde quedaron registradas sus acciones.

[57] Los kuffār.

[58] Y deseará su muerte y aniquilación pero no la obtendrá.

[59] Saʿīr es uno de los fuegos del Infierno.

[60] El ṣirāt es un puente tendido sobre el Infierno y se encuentra entre las criaturas y el Jardín, por lo que su tránsito para acceder al Jardín es obligatorio. Se discrepa sobre su naturaleza. Hay quien dice que es tan fino como un cabello y tan afilado como una hoja de espada. Otros dicen que es ancho y bifurcado en dos. Otros dicen que varía según quien lo cruza. Quien no lo cruza se precipita en el averno.

[61] Según su buenas acciones. Unos franquean el ṣirāt como rayos; otros, más lentamente.

[62] Cuando surjan sedientos de sus tumbas.

[63] Quienes hayan cambiado de religión dejando de ser musulmanes y quienes hayan alterado lo ya establecido por Al·lāh y Su Profeta.

[64] Preferimos la utilización de la palabra árabe īmān a pesar de que la palabra española "fe" puede, en cierto modo traducir gran parte del significado que entraña la palabra árabe. Sin embargo, creemos que a nivel connotativo, la palabra "fe" no puede traducir la palabra īmān con toda la corrección que se exige. La principal razón es la carga connotativa cristiana que la palabra entraña y de la cual intentamos en lo posible desembarazarnos. La segunda razón es que la ya desde hace años establecida comunidad de españoles musulmanes ha preferido en su uso cotidiano de la lengua española no traducir "īmān", usándola en árabe. Esto, sin duda alguna, confiere un valor bastante fuerte y autoritativo al uso de los vocablos islámicos tal y como en su día hicieron los antiguos musulmanes de Al-Andalus. En mi consideración, es esa la norma que se ha de seguir a la hora de traducir este tipo de textos al español. No las traducciones de árabes desconocedores de las verdaderas connotaciones socio-culturales de las que están cargados los términos de uso cristiano; ni las incorrecciones de algunos arabistas.

[65] Nos negamos a traducir la palabra árabe ḏanb por pecado, una vez más por la fuerte carga teológico-cristiana que entraña la misma. El pecado es, según el Diccionario de la Real Academia Española, la transgresión de la ley o precepto religioso. Como ya hemos dejado claro que el Islam no puede ser definido perfectamente como religión, la palabra pecado no define lo que sería apartarse de la Ley Divina. Por otro lado, el pecado es también, cristianamente hablando, todo tipo de pensamiento

o deseo no conforme a la ley religiosa (impuro). El Islam en ningún momento categoriza ni define como transgresión de la ley los pensamientos o deseos "impuros", sino que sólo juzga las acciones externas y materiales, calificándolas, si es el caso, de transgresiones. Ello descarga completamente al Islam de la fuerte carga psicológica que el pecado entraña en el cristianismo. El ḏanb es, pues, maᶜṣiya: transgresión.

[66] Una vez más rechazamos la traducción de šahīd por "mártir". Mártir, además de sus connotaciones cristianas, proviene de "martirio", siendo así que šahīd proviene de "testimonio" en el sentido de "contemplación". Esto es, una connotación que indica la certeza del conocimiento de la unicidad absoluta de la Divinidad.

[67] Están en eterno deleite.

[68] Este "junto" no es espacial, sino metafórico y se refiere al Jardín del Edén, donde se podrá contemplar la Esencia Eterna de Al·lāh.

[69] Se trata de las almas de los que creyeron y obedecieron.

[70] En la tumba, el creyente contemplará su lugar de destino en el Jardín.

[71] Al difunto, tras ser depositado su cuerpo en la tumba y haberse marchado su séquito fúnebre, se le aparecen dos ángeles: Munkar y Nakīr, que le hacen sentarse y le interrogan acerca de quién es su dios, cuál su religión y cuál su profeta. El creyente responde que su dios es Al·lāh, su religión el Islam y su profeta Muḥammad, lo cual provoca una expansión de la tumba. En cuanto al infiel (kāfir), al ser sometido al mismo interrogatorio, responde diciendo que no sabe, lo cual provoca que sea golpeado en el cráneo con un martillo de hierro, profiriendo un grito que es oído por toda la creación excepto por los humanos y los genios.

[72] El firme dicho en esta vida se refiere a las šahādatain (el doble testimonio de no hay mas dios que Al·lāh y que Muḥammad es el mensajero de Al·lāh).

[73] El firme dicho en la próxima se refiere a las respuestas correctas con las que se ha de responder a las preguntas que formulen los ángeles interrogadores en la tumba.

[74] Creyentes o infieles, humanos o genios.

[75] Registran todo tipo de acción, ya sea permitida o prohibida, realizada con los miembros externos o concebida en lo más recóndito del pensamiento.

[76] Esto quiere decir que Al·lāh no precisa que estos ángeles registren las acciones, ya que nada escapa a su conocimiento. Sin embargo, ha dispuesto que estos ángeles registren las acciones para que seamos conscientes en todo momento de que todas nuestras acciones están siendo registradas, y como prueba testimonial irrefutable.

[77] Su nombre es Azrael.

[78] Se refiere, como es obvio, a la generación de los ṣahāba o Compañeros del Profeta, la paz sea con él.

[79] Se refiere a la generación de los Tābiᶜīn (Seguidores) que no llegaron a ver al Profeta, la paz sea con él, pero que tomaron el mensaje del Islam de la generación de los ṣahāba.

[80] Se refiere a la generación de los Tabᶜ at-Tābiᶜīn (Seguidores de los Seguidores) que no llegaron a ver a los Sahaba y que tomaron el mensaje del Islam de los Tābiᶜīn, tal y como Mālik y Abū ḥanīfa.

La excelencia de la 2ª generación Tābiᶜīn con respecto a la 3ª es a título general no a título particular, ya que es posible que un miembro de la 3ª generación sea mejor que uno de la 2ª. Ahora bien, la excelencia de la 1ª generación con respecto a las otras dos es a título general y particular, ya que la calidad de suḥba (haber sido ṣahābī) es insuperable.

[81] Ha de tenerse en cuenta que estos dos últimos puntos de creencia referidos a las generaciones y los Compañeros no son artículos de fe, y por lo tanto de creencia obligatoria, sino que, como dice al-ᶜĀdawī en su glosa al comentario de Abū al-ḥasan a la Risāla, son cuestiones de kalām. Esto es, son cuestiones que cuando se plantean, cuando se habla de ellas (de ahí que se les denomine de "kalām"), hay que responder a ellas con corrección y justicia. En la creencia islámica, hay añadidos que no pertenecían a la creencia originaria pero que fueron apareciendo a medida que se fueron planteando debido a las desviaciones de las diferentes sectas. El corpus del fiqh (jurisprudencia) aumentó con respecto a la ley originaria y se complejificó debido a la casuística derivada de la necesidad de conocer el juicio de la Ley Divina (Šarīᶜa) con respecto a un acto determinado. El corpus de la creencia (ᶜaqīda) aumentó con respecto a la creencia originaria debido a las respuestas que los sabios en materia de creencia o mutakal·limūn proporcionaron para neutralizar intelectualmente a las diversas desviaciones propuestas por las diversas sectas. El posicionamiento del autor ante la cuestión de quién es mejor entre los Compañeros es una clara respuesta a la desviación chiíta que propone a ᶜAlī, que Al·lāh esté complacido con él, como el mejor de los Compañeros. Es claro, pues, que dicho punto de creencia no pertenece a la creencia original de los primeros musulmanes, la cual queda sencillamente ilustrada en el famoso hadiṯ de Ŷibrīl donde éste pregunta al Profeta qué es el Islam, el Īmān y el Iḥsān. Lo mismo ocurre en lo que al tema de la creación o no del Corán o las aleyas que inspiran aparentemente cierto antropomorfismo. La respuesta correcta a dichas preguntas generalmente suscitadas por sectarios desviados es lo que da lugar al nacimiento de la ciencia del kalām y lo que, a su vez, aumenta el corpus de la creencia islámica, dándose añadidos inexistentes originariamente, pero necesarios, que delimitan lo correcto o incorrecto de la creencia (ᶜaqīda) de un musulmán. El hecho de creer, por ejemplo, que ᶜAlī es mejor que cualquier otro de los Compañeros o creer que el Corán no es la Palabra Increada de Al·lāh es símbolo de desviación en la Creencia o, dicho de otro modo: heterodoxia.

[82] Al lego le corresponde el abstenerse de mencionar lo que entre ellos fue causa de discrepancia. Y al sabio le corresponde la búsqueda de excusas para sus actuaciones y el respeto a sus opiniones.

[83] Los imames de los musulmanes son: 1. sus gobernantes, 2. sus sabios en materia de Šarīᶜa. Ello parte de la interpretación que se le atribuye a la aleya coránica cuyo significado es el siguiente:

"Obedeced a Al·lāh, obedeced al Mensajero y a aquellos con autoridad entre vosotros". Corán 4:59.

La explicación que Mālik otorga a esta aleya es que se trata de los ulemas de los musulmanes, ya que en tiempos de Mālik el conocimiento de la Šarīᶜa y el gobierno se disoció. En tiempos de los cuatro Califas Rectamente Guiados y de ᶜUmar Ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz, el gobernante era a su vez sabio conocedor de la Šarīᶜa. Pero cuando dicho conocimiento se disoció, los gobernantes se vieron obligados a recurrir a los ulemas para saber si sus decisiones de gobierno eran tomadas de acuerdo a la Šarīᶜa o no. De

ahí que, en la forma de gobierno propugnada por el mālikismo, se haga fuerte hincapié en que el emir deba de estar siempre rodeado de alfaquíes que le asisten en sus decisiones y le advierten cuando éstas traspasan los límites de la Šarīᶜa.

Dice Abū Bakr Ibn al-ᶜArabī comentando esta aleya, que Al·lāh, exaltado sea, se refiere tanto a los gobernantes (emires) de los musulmanes como a los sabios (ulemas). A los emires, ya que el gobierno es por ellos. Y a los ulemas, ya que preguntarles y ejecutar sus respuestas es obligatorio. Asimismo - dice Ibn al-ᶜArabī - que queda comprendida en esta aleya la obligada obediencia que la esposa debe al marido.

A ello añadiré dos cuestiones, cada una de ellas relacionada con la doble interpretación otorgada a esta aleya en lo que a las palabras "**aquellos con autoridad entre vosotros**" se refiere. En cuanto a la interpretación que la hace referirse a los emires (gobernantes), he de decir que es obligación comunitaria (farḍ kifāya). Esto es: el tipo de obligación que si uno o varios individuos de una comunidad la ejecutan, queda exenta de ello el resto de la comunidad. Como por ejemplo, la oración fúnebre, el memorizar el Corán, el ordenar el bien y prohibir el mal, el salir al ŷihād, el devolver el saludo, el nombrar un emir que se encargue de ejecutar la ley de la Šarīᶜa entre los miembros de una comunidad musulmana (véase la Ŷawhara de al-Laqqānī y su Comentario por al-Baiŷūrī, el Wuŷūb Bayān al-Hiŷra de Ibn Fūdī), etc.

Con respecto a la interpretación que dice que se trata de los ulemas o sabios conocedores de la Šarīᶜa, ha quedado establecido por consenso de la Comunidad de Musulmanes que todo aquel que no llegue al estatus de Muŷtahid Absoluto ha de seguir a uno de los Cuatro Imames de los maḏhabs o escuelas jurídicas sin que le sea permitido seguir a otro ya sea ṣahābī (Compañero del Profeta), un Imam de un maḏhab ya desaparecido (como por ejemplo aṯ-ṯawrī, al-Awzaᶜī, etc.) o uno nuevo que aparezca ahora (véase la Ŷawhara de al-Laqqānī y su comentario por al-Baiŷūrī, el Marāqī as-Suᶜūd de aš-Šinqītī comentado por el mismo autor).

[84] Asimismo ha de quedar claro que dicha obediencia tanto a los gobernantes como a los sabios no es debida cuando lo que se ordena va en contra de lo que Al·lāh y su Profeta han ordenado. Y ello por el hadiṯ transmitido por Aḥmad y al-ḥākim que reza lo siguiente: **No es debida la obediencia a una criatura cuando ésta ordena que se desobedezca al Creador**.

[85] Literalmente los "Antepasados Piadosos". Se refiere a los Compañeros del Profeta. Es necesario seguirles en lo que hicieron y dijeron, ya sea ello fruto de su propio seguimiento que de los dichos y hechos del Profeta hicieron o fruto de sus propias apreciaciones u opiniones personales.

[86] El autor se refiere a las controversias que no llevan más que a fomentar la división entre los musulmanes. Sin embargo, cuando la controversia es llevada a cabo para clarificar la verdad, entonces se trata de un acto loable.

[87] La innovación (bidᶜa) de la que hay que abstenerse es aquella que no ocurrió en tiempos del Profeta y que la Šarīᶜa prohibe. De ahí que muchos ulemas no llamen innovación (bidᶜa) a lo que, a pesar de no haber ocurrido en tiempos del Profeta, la Šarīᶜa no lo prohibiese. Según Ibn ᶜAbd as-Salām, al-Qarāfī y otros, es innovación todo lo nuevo que no hubiese acaecido en tiempos del Profeta, lo prohíba o no la Šarīᶜa. Según ellos, la bidᶜa se divide en cinco categorías: 1. Bidᶜa prohibida (como los impuestos), 2. Bidᶜa desaconsejable (como embellecer excesivamente las mezquitas), 3. Bidᶜa obligatoria (como la redacción de libros de fiqh, el estudio de la gramática y la retórica para entender el Corán, el utilizar armas de fuego en el ŷihād, etc.), 4. Bidᶜa aconsejable (como los wirds, las tarīkas

sufíes, la celebración del Mawlid (nacimiento) del Profeta, la paz sea con él, etc.) y 5. Bid^{c}a permitida (como viajar en avión, usar cucharas, etc.).

Libro C: Purificaciones

Índice

c1. Capítulo de lo que hace obligatorio el wuḍū' y el gusl.

c2. Capítulo sobre la pureza del agua, las ropas, el lugar de oración y la vestimenta admitida para rezar.

c3. Capítulo en el que se describe el wuḍû', sus sunnas, sus obligaciones y el aseo íntimo con agua y con piedras.

c4. Capítulo sobre el gusl.

c5. Capítulo sobre quien no encuentra agua y descripción del tayammum.

c6. Capítulo relativo a pasar la mano humeda (mash) sobre los calcetines de cuero (jūf).

c1 CAPÍTULO DE LO QUE HACE OBLIGATORIO

EL WUḌŪ' Y EL GUSL

1. El wuḍū' se hace obligatorio[1] cuando se emite[2] por uno de los dos conductos orina, heces, ventosidades[3] o el líquido preseminal[4] que sale del pene. Siendo en ese caso necesario lavarse[5] todo el pene.

2. El maḏy (fluido preseminal) se trata de una secreción blanca y fina que emana al obtenerse placer en la erección durante el juego o los pensamientos eróticos.

3. En cuanto al wady (fluido prostático), se trata de una secreción blanca y espesa que emana tras la orina. Su emisión entraña la misma obligación que la de la orina[6].

4. En cuanto al maniy (esperma)[7], se trata del líquido que brota durante el orgasmo que sigue al coito. Su olor es como el del polen de la palmera.

5. El líquido que emite la mujer es un líquido fino y amarillento que hace asimismo obligatoria la purificación[8].

6. Todo esto[9], al igual que la conclusión del período menstrual, hace obligatorio el lavado de todo el cuerpo.

7. La sangre que brota fuera del ciclo menstrual (istiḥāda) también hace obligatorio el wuḍū'[10].

8. Se recomienda[11] tanto a la mujer que tiene pérdidas de sangre fuera de la menstruación (mustaḥāda) como al que padece de incontinencia urinaria[12] (salis) que hagan wuḍū' antes de cada oración.

9. Se hace obligatorio el wuḍū' cuando se pierde la consciencia debido al sueño profundo[13], desvanecimiento, embriaguez o accesos epilépticos.

10. También se hace obligatorio el wuḍū' cuando se acaricia[14], se roza con el cuerpo o se besa[15] buscando placer o se toca uno el pene[16].

11. Hay discrepancia en torno a si la mujer pierde el wuḍū' al tocarse la vulva[17].

[Gusl]

12. Se hace obligatorio el gusl en los casos ya mencionados de emisión de esperma con orgasmo durante el sueño[18] o la vigilia, ya sea por parte del hombre como de la mujer[19]; cuando finaliza la menstruación; cuando se detiene la sangre de las pérdidas extramenstruales[20]; cuando se detiene la sangre del puerperio; y al introducir el glande en la vagina[21], aun sin que haya eyaculación.

13. La introducción del glande en la vagina[22] hace obligatorio el gusl, el castigo penal[23], el pago[24] de la dote, concede calidad de muḥṣan[25] a los cónyuges, hace lícita la mujer divorciada tres veces para quien la divorció e invalida la peregrinación y el ayuno.

14. Si la mujer comprueba que emite el flujo blanquecino o que está ya seca[26], hace el gusl en ese momento, aunque no hayan transcurrido más que un día o dos o apenas una hora[27]. Luego, si vuelve a emitir sangre o flujo amarillento o turbio, vuelve a dejar la oración. Si se vuelve a detener dicha emisión, hace gusl y vuelve a rezar.

15. Sin embargo, eso es considerado como una sola menstruación en lo referente a la ᶜidda[28] y al istibrā'[29]. Pues en estos casos tiene que haber una distancia entre cada flujo de sangre de unos ocho o diez días[30] para ser consideradas menstruaciones distintas.

16. La mujer cuya menstruación se alargue traza como límite quince días[31], tras los cuales se considera como afectada por pérdidas extramenstruales (mustaḥāda), por lo que hará el gusl y podrá ayunar, rezar y mantener relaciones sexuales con su marido.

17. Al cesar la sangre del puerperio, por próximo que se halle al parto, la mujer deberá hacer el gusl y rezar. Sin embargo, si la hemorragia se alarga, esperará hasta que se cumplan sesenta días, tras los cuales hace el gusl y se considerará afectada por pérdidas extramenstruales (mustaḥāda), por lo que reza, ayuna y mantiene relaciones sexuales.

[1] Las condiciones de obligatoriedad del wuḍū' son las siguientes: el ser musulmán, el haber alcanzado la pubertad, el estar en plenas facultades mentales, el hallarse limpia de la sangre menstrual y la del puerperio, el haber entrado el tiempo de la oración, el no hallarse ni distraído, ni dormido, el tener agua suficiente, el poder realizarlo.

Lo que hace obligatorio al wuḍū' son dos cuestiones: actos y causas. Los actos son aquellos que anulan el wuḍū' por sí mismos como, por ejemplo, la orina. Y las causas son aquellas que no anulan el wuḍū' por sí mismas, sino por provocar los actos que lo anulan como: la pérdida de consciencia, el acariciar a quien se desea y el tocarse el pene.

[2] Esta emisión se refiere a la usual no a la provocada por una enfermedad como, por ejemplo, la incontinencia, ya que en ese caso el wuḍū' no sería obligatorio.

[3] Las ventosidades vaginales no anulan el wuḍū'.

[4] En árabe "maḏy".

[5] Con intención.

[6] La emisión de orina y wady hacen obligatorio: el vaciado del conducto urinario (apretando suavemente con dos dedos desde la base del pene y empujando hacia afuera hasta desalojar lo que quede en el conducto), el lavar con agua la zona de salida del líquido y el wuḍū'.

[7] El autor menciona aquí la salida del esperma como si fuese una de las causa que hace obligatorio el wuḍū'; siendo así que la salida del esperma lo que hace obligatorio es el gusl. Sin embargo, si el esperma saliese por causas anormales, como por ejemplo sin que le acompañase placer alguno, entonces no habría que hacer más que el wuḍū'.

[8] La obligación a la que obliga el líquido femenino es el gusl. No es imprescindible que dicho líquido brote, sino que el solo hecho de que la mujer sienta que está emitiéndolo la obliga a que haga el gusl.

[9] Esto es: la eyaculación en el hombre y la emisión de fluido vaginal en la mujer.

[10] Cuando la mujer sufre pérdidas de sangre fuera del ciclo menstrual y a lo largo del día transcurre más tiempo seca que manchando, entonces el wuḍū' se hace obligatorio. Ahora bien, si transcurre más tiempo o igual tiempo manchando que seca, entonces el wuḍū' es tan sólo recomendable.

[11] Véase la nota anterior.

[12] Entran dentro de esta categoría, asimismo, los que sufren de otros tipos de incontinencia. Y ello siempre y cuando dicha incontinencia no tenga curación. Si tiene curación, entonces el wuḍū' es obligatorio.

[13] El sueño profundo se refiere aquí al sueño en el que el durmiente pierde total consciencia de lo que ocurre a su alrededor, ya sea por un período corto o largo de tiempo. El sueño ligero, pues, sería aquel en el que el durmiente se da cuenta del menor ruido o movimiento que suceda a su alrededor. Ahora bien, cuando el sueño ligero es largo, se recomienda que se haga wuḍū'.

[14] Las caricias que anulan el wuḍū' son aquellas que se hacen buscando placer, se encuentre o no dicho placer. Si no se han hecho buscando placer, pero se obtiene, también se ha de hacer wuḍū'. En cuanto a la persona acariciada, si obtiene placer, ha de hacer wuḍū', aunque no lo buscase. Y si buscaba placer siendo acariciada, ha de hacer wuḍū' aunque no hubiese obtenido placer.

[15] Sin embargo, la opinión más difundida (mašhūr) es que el beso en la boca anula el wuḍū' se busque o no el placer, se obtenga o no.

[16] El wuḍū' se anula si se toca el pene con la palma de la mano o la cara interna de los dedos y sin que medie tela alguna. El hecho de tocarse los testículos no anula el wuḍū'.

[17] La opinión más correcta, según la Mudawwana, es que no se anula el wuḍū'.

NOTA: Es motivo de anulación del wuḍū' la apostasía (que Al·lāh nos libre de ella) y el hecho de dudar en si se ha cometido algún acto o causa que anule el wuḍū', siempre y cuando dicha duda no embargue constantemente al individuo.

[18] En el caso del sueño, la emisión de esperma sin que vaya acompañada de orgasmo no exime de la obligatoriedad de hacer el gusl.

[19] Como es obvio, en el caso de la mujer, se trata del fluido que acompaña al orgasmo.

[20] Sin embargo, la opinión finalmente sostenida por Mālik y, por lo tanto, la que se ha de seguir es que el gusl en este caso es tan sólo recomendado.

[21] O en el ano. Ya sean en prácticas heterosexuales, homosexuales o bestialismo.

[22] O en el ano.

[23] Al cometer fornicación, adulterio o sodomía.

[24] Pago íntegro, ya que el mero hecho de formalizar el contrato obliga al pago de la mitad de la dote.

[25] Muḥsan es la cualidad jurídica que se adquiere al contraer matrimonio legalmente válido y consumirlo de forma igualmente válida. Esta cualidad es importante, en tanto en cuanto influye en el tipo de castigo penal se le aplica a la persona que cometa fornicación. Es asimismo importante saber que la cualidad de muḥsan, una vez adquirida, permanece en la persona a perpetuidad y no desaparece si la persona deja de estar casada, como mucha gente ignorante cree.

[26] Los síntomas de la finalización del ciclo menstrual son dos: el flujo blanquecino, que en algunas mujeres precede a la sequedad, o la sequedad propiamente dicha.

[27] Esto significa que no existe límite mínimo en lo que al ciclo menstrual se refiere. Si se menstrúa durante una sola hora y acto seguido desaparece la sangre, se hace gusl volviendo al estado normal. Sin embargo, sí existe un límite máximo que es de quince días.

[28] Período impuesto tras la ruptura del lazo conyugal durante el cual la mujer no puede casarse hasta que no se compruebe la vacuidad del útero.

[29] Período de abstención de relaciones sexuales con el fin de comprobar la vacuidad del útero.

[30] Sin embargo, la opinión mas difundida es que ha de haber una distancia mínima de quince días entre sangre y sangre.

[31] Este es el caso de la principiante. En el caso de la que ya conoce el número habitual de días que dura su período, lo que hace es añadir tres días al número habitual de días que suele durar su período, sin que ello llegue nunca a superar los quince días.

2. CAPÍTULO SOBRE LA PUREZA DEL AGUA,

LAS ROPAS, EL LUGAR DE ORACIÓN

Y LA VESTIMENTA ADMITIDA PARA REZAR

[El agua con la que se realiza el wuḍū' y el gusl]

1. El orante intima con su Señor, por lo que tendrá que prepararse para ello mediante el wuḍū o el gusl, si es necesario.

2. Esto se realiza con agua pura que no se halle mezclada con impureza alguna. No con agua cuyo color[1] haya sido alterado por haberse mezclado con algo puro o impuro[2]. Excepto el agua cuyo color se hubiese alterado debido al terreno salino[3] o cenagoso en el que se hallase.

3. El agua que desciende del cielo, el de los manantiales, el de los pozos y el del mar es buena, pura y purificadora.

4. El agua cuyo color[4] quede alterado a causa de la presencia de un cuerpo puro[5] es pura, pero carece de capacidad purificadora en lo que al wuḍū al gusl y al lavado de impureza se refiere

5. El agua que sea alterada por algo impuro ni es pura ni purifica.

6. Un poco de agua[6] queda impurificada por un poco de impureza, aunque ésta no altere a aquella[7].

[Cantidad de agua]

7. El hacer uso de poco agua mientras se ejecuta correctamente el lavado es sunna[8]. El usar mucha es un abuso y una innovación[9].

8. El Mensajero de Al·lāh, la paz sea con él, hacía wudū' con un almud – que equivale a un riṭl y un tercio – y hacía gusl con un ṣāᶜ – que equivale a cuatro almudes de los suyos[10].

[Limpieza del lugar y ropas de oración]

9. La limpieza del lugar de oración[11] es necesaria. Del mismo modo que lo es la limpieza de las ropas del orante. Se dice que se trata de una obligación[12] y también se dice que se trata de una sunna confirmada.

[Lugares donde está prohibido rezar]

10. Está prohibido hacer la oración en los lugares donde se sientan los camellos[13], la calzada de los caminos[14], sobre la Sagrada Casa de Al·lāh[15], los baños – cuando no se sabe de seguro que esté limpio –, los basureros, los mataderos y los cementerios de asociadores y sus templos[16].

[Ropa mínima con la que puede rezar el hombre y la mujer]

11. La mínima ropa con la que puede rezar un hombre es una prenda del tipo dirᶜ – que viene a ser un camisón – o un manto que le cubra[17].

12. Es desaconsejable que el hombre rece con una prenda que no le cubra los hombros. Mas si lo hace, no ha de repetir la oración

13. La mínima ropa con la que puede rezar una mujer es una túnica tupida y larga que cubra el dorso de sus pies y un pañuelo con el que se cubra[18].

14. La mujer tocará el suelo con las palmas de sus manos al postrarse (suŷūd) en la oración, tal y como lo hace el hombre[19].

---

[1] U olor o sabor.

[2] Como la sangre, la orina, las heces, la pus, los líquidos embriagantes, etc

[3] O sulfuroso, o arcilloso, etc.

[4] U olor o sabor

[5] Como, por ejemplo, la leche, la miel, etc

[6] Un poco de agua se considera la cantidad requerida para hacer wuḍū' o gusl

[7] La opinión más difundida (mašhūr) es que - si no ha quedado alterada - el agua sigue siendo pura, pero su utilización es desaconsejable cuando hay posibilidad de utilizar otra

[8] La sunna es la práctica habitual del Profeta, la paz sea con él.

[9] Se refiere a una innovación desaconsejable (bidᶜa makrūha).

[10] El almud del Profeta, la paz sea con él, es la cantidad de agua, o grano si fuese el caso, que cupiese en las palmas de sus manos puestas juntas y en forma de cuenco.

[11] El lugar de oración se refiere al sitio donde posa sus miembros el orante.

[12] Se trata de una obligación cuando el orante se acuerda y puede limpiar el lugar de oración o sus ropas de impureza. Por lo tanto, si alguien reza intencionadamente con ropa sucia de impureza, habiendo podido limpiarla, siempre tendrá que repetir dicha oración. Ahora bien, si reza con su ropa sucia de impureza por olvido o por imposibilidad de limpiarla, tendrá que repetir la oración mientras permanezca en el tiempo necesario de dicha oración (el tiempo necesario de ḏuhr y ᶜaṣr es hasta el amarilleamiento del Sol; y el de magrib e ᶜishā' es toda la noche hasta el alba o faŷr). Esto, siempre que consideremos el hecho de limpiar de impureza el lugar de oración o las ropas del orante como algo obligatorio (farḍ).

Ahora bien, si tan sólo se considera el hecho de limpiar la impureza del lugar de oración o/y las ropas de orante como una sunna confirmada (mu'akkada), entonces tan sólo tendrá que repetir la oración mientras se halle el orante en su tiempo necesario, haya sido la limpieza omitida intencionada o inintencionadamente, y haya o no podido quitar dicha impureza.

Ambas opiniones - la de que si es obligatorio o sunna confirmada el quitar la impureza de las ropas y el lugar de oración - están ampliamente difundidas (mašhūra) entre los alfaquíes de la escuela mālikī.

[13] La opinión mas difundida (mašhūr) es que se trata de algo desaconsejado (makrūh), no prohibido.

[14] Es desaconsejable (makrūh) cuando no se sabe si está limpio. Ahora bien, si se sabe que el sitio esta exento de impurezas o se extiende sobre el suelo una tela, estera o alfombra limpia o no hay sitio dentro de la mezquita y sólo se puede hacer en la calle, entonces es totalmente permitido

[15] La prohibición en este caso es total (nahy taḥrīm), ya que para rezar hay que situarse ante la Caaba, no sobre ésta.

[16] En todos estos casos, la prohibición se refiere a que es desaconsejable siempre que no se esté seguro de su limpieza. Si se sabe que el lugar donde se va a rezar está limpio, entonces la oración es válida. Sin embargo, Ibn Al-Ḥabīb desaconseja el rezo en los cementerios de kuffār no por la impureza, sino porque son hoyos de Ŷahannam

Asimismo, hay que aclarar que cuando el autor dice "asociadores" se está refiriendo a los kuffār (infieles) en general, ya sean cristianos, judíos, zoroástricos, etc

[17] En el hombre, la desnudez (ᶜaura) va del ombligo a las rodillas inclusive. Dicha desnudez se divide a su vez en menor y mayor. La desnudez mayor son los genitales y el ano; y la menor es el resto. Si un hombre reza sin cubrir su desnudez mayor, tiene siempre que repetir dicha oración. Ahora bien, si reza sin cubrir la menor, sólo tiene que repetir la oración mientras se halle dentro del tiempo obligatorio de dicha oración

Asimismo, es condición que las prendas que cubren la desnudez del hombre que no sean ceñidas ni transparentes

[18] La prenda con la que haga la mujer la oración no puede ser ajustada. Y el pañuelo con el que se debe cubrir el pelo y el cuello ha de ser tupido

La desnudez de la mujer libre la constituye el cuerpo entero excepto las manos y la cara. Esta desnudez, a su vez, se divide en mayor y menor. La desnudez mayor incluye el vientre y la parte de la espalda que le corresponde hasta las rodillas. La desnudez menor es el resto, lo que incluye el pecho, la parte superior de la espalda, la cabeza, los brazos y las piernas de las rodillas hacia abajo. La oración hay que repetirla siempre cuando se haya hecho intencionadamente con parte de la desnudez mayor descubierta. Y sólo hay que repetirla dentro del tiempo necesario (ḍarūrī) cuando se haya hecho con parte de la desnudez menor descubierta o con parte de la desnudez mayor descubierta inintencionadamente, esto es, por imposibilidad u olvido. En cuanto a la mujer esclava, su desnudez es del ombligo a las rodillas.

[19]Esto lo añade el autor para dejar claro que la mujer no ha de cubrir sus manos en la oración.

c3 CAPÍTULO EN EL QUE SE DESCRIBE EL WUḌŪ',

SUS SUNNAS, SUS OBLIGACIONES Y EL ASEO ÍNTIMO

CON AGUA[1] Y CON PIEDRAS[2].

[El istinŷā']

1. El istinŷā' no es algo que deba de ser relacionado con el wuḍū', ya sea con sus sunnas o con sus obligaciones. Pertenece, mas bien, al ámbito de la obligación de limpiar la impureza con agua o guijarros a fin de que no se rece con ella en el cuerpo[3].

2. Su ejecución no precisa de intención, del mismo modo que no la precisa el hecho de lavarse la ropa de impurezas

3. La manera de hacer el istinŷā' es comenzando, tras lavarse las manos[4], por lavar el meato urinario[5]. Luego, se limpia lo que quede de heces en el ano con barro seco, otra cosa[6] o con su propia mano[7], la cual frotará luego con el suelo y se lavará. Acto seguido, procederá a lavarse con agua (istinŷā'), vertiéndola sin interrupción[8], relajando el esfínter[9] y procurando frotar bien todas esas partes con su mano hasta que quede todo limpio.

4. No es necesario limpiar las partes internas de ambos orificios.

5. No hay que hacer el istinŷā' a causa de una ventosidad.

[El istiŷmār]

6. Quien haga el istiŷmār con tres piedras, de tal modo que la tercera salga limpia, le basta. Pero hacerlo con agua es más higiénico, mejor y es lo preferido por los ulemas.

[Modo de hacer el wuḍū']

7. Quien sin que previamente haya orinado ni defecado haga wuḍū' – por haber llevado a cabo un acto que lo invalide, haber dormido o cualquier otra razón que obligue a hacer el wuḍū' – debe de lavarse sus manos antes de introducirlas en el recipiente del agua[10].

8. Son sunnas[11] del wuḍū' el lavarse las manos[12] antes de introducirlas en el recipiente, enjuagarse la boca, introducirse agua en la nariz (istinšāq) para luego sonársela (istinṯār) y frotarse las orejas[13] con las manos húmedas. El resto es ya obligatorio (farīḍa).

9. Según algunos ulemas, quien se dirija a hacer wuḍū' por haber estado durmiendo u otra causa, ha de comenzar diciendo "en el nombre de Al·lāh". Según otros ulemas, no se trata de algo apropiado[14].

10. El hecho de estar el recipiente de agua a la derecha facilita la toma de agua[15].

11. Comenzará lavándose las manos tres veces antes de introducirlas en el recipiente con agua[16].

12. En el caso de que hubiese orinado o defecado, se limpiaría de impurezas y luego procedería a lavarse las manos[17].

13. Luego, procedería a introducir su mano en el recipiente para tomar agua y enjuagarse la boca tres veces, ya sea en una sola toma o en tres distintas[18] si así lo desea. Y si se frota los dientes con sus dedos, es mejor[19].

14. Luego, absorbe y expulsa agua por su nariz tres veces, colocando la mano sobre su nariz como si se sonase[20].

15. Son suficientes y válidos menos de tres enjuagues de boca (maḍmaḍa) y de tres inhalaciones de agua por la nariz (istinšāq)[21]. Asimismo, tanto los enjuagues como las inhalaciones pueden hacerse con una sola toma de agua. Sin embargo, es mejor hacerlo todo al completo[22].

16. Acto seguido, toma agua – ya sea con sus dos manos a la vez, o bien la toma con la derecha, transvasándola a ambas manos –, la lleva[23] hasta su rostro y la vierte sobre éste mientras se lo lava con ambas manos[24] desde la parte superior de la frente[25].

17. Los límites del rostro van desde donde crece[26] el cabello hasta la punta del mentón y lo comprendido entre ambas mandíbulas y sienes[27].

18. Habrá de pasar las manos por la cavidad que forme el exterior de sus párpados, los pliegues de la frente y bajo el cartílago nasal

19. Se lavará así el rostro tres veces[28], mojándolo con agua y removiendo la barba con las manos para que le penetre el agua, ya que los pelos tienden a rechazar el agua que los moja[29].

20. No es necesario introducirse los dedos en la barba en el wuḍū' – según Mālik[30] – bastando con que se pase las manos sobre la misma hasta su extremo.

21. Acto seguido, lavará su brazo derecho[31] tres o dos veces[32], vertiendo agua sobre el mismo, frotándolo con su mano izquierda y lavándose entre los dedos[33]. Luego se lava el brazo izquierdo del mismo modo.

22. Ambos brazos han de ser lavados hasta los codos inclusive. Según otra opinión, los codos son el límite hasta donde se ha de lavar, sin necesidad de incluirlos. Sin embargo, la inclusión de los mismos es más seguro, puesto que evita la dificultad de demarcar un límite[34].

23. Luego[35], toma agua con su mano derecha, la vierte sobre la palma de la mano izquierda y se pasa ambas por la cabeza.

24. Empezará por delante, donde empieza el cabello[36], juntando sobre su cabeza las puntas de los dedos de ambas manos y colocando sus pulgares en las sienes. Se pasará las manos hasta donde acaba el cabello en la nuca[37], devolviéndolas luego a donde empezó[38] Para ello hará pasar sus pulgares por detrás de las orejas hasta llegar a las sienes

25. No obstante, cualquiera que fuese el modo en que se pase las manos, le basta siempre y cuando cubra toda su cabeza. Aunque el modo anteriormente descrito es el mejor.

26. Introducir las manos en el recipiente y sacarlas húmedas para pasárselas por la cabeza es también aceptable.

27. Luego vierte agua sobre sus dedos índices y pulgares – o bien los sumerge en agua – y los pasa por la parte externa[39] e interna[40] de sus orejas.

28. La mujer obrará[41] tal y como hemos descrito

29. Habrá de pasarse la mano por la cabellera[42] y no sobre el pañuelo[43]. Asimismo, pasará la mano por debajo de sus trenzas[44] al volver de la nuca a la frente.

30. Luego se lava los pies[45], echando agua con su mano derecha sobre su pie derecho mientras lo frota con su mano izquierda – poco a poco y por entero – tres veces[46].

31. Si lo desea, puede lavarse entre los dedos de los pies, mas no hay inconveniente en no hacerlo[47]. Pero hacerlo es mejor para evitar dudas.

32. Que frote, pues, sus talones, tendones y aquellas partes en las que no penetre inmediatamente el agua debido a callosidades o grietas.

33. Que frote bien a la vez que echa agua con su mano, pues el hadith dice: **¡Ay de los talones (aᶜqāb) en el Fuego!**[48]. El "talón" (ᶜaqab) de cualquier cosa es su extremo y su final.

34. Luego lava su pie izquierdo de la misma manera[49].

35. El hecho de limitar el lavado de los miembros a tres veces no implica que menos veces no sea válido, sino que es el número máximo de veces que se han de lavar[50].

36. Quien se lave completamente cada miembro en menos de tres veces le basta, siempre y cuando lo haga perfectamente[51], que no es el caso de todo el mundo.

[En torno al wuḍū']

37. El Mensajero de Al·lāh, la paz sea con él, dijo: **A quien haga el wuḍū' correctamente y luego eleve su mirada hacia el cielo diciendo: "Ašhadu an lā ilāha illā Al·lāh waḥdahu lā šarīka lah, wa ašhadu anna Muḥammadan ᶜabduhu wa rasūluh [Doy fe de que no hay más dios que Al·lāh, único y sin asociado y doy fe de que Muhammad es Su siervo y mensajero]", se abrirán para él[52] las ocho puertas del Jardín, pudiendo entrar por la que desee**

38. Algunos ulemas[53] recomiendan que se diga tras haber efectuado el wuḍū': "Al·lāhumma ŷᶜalnī mina at-tawwābīna wa ŷᶜalnī mina al-mutaṭahhirīn [Oh, Al·lāh, haz que sea de los que se arrepienten[54] y de los que se purifican[55]]".

39. Se debe de hacer el wuḍū' sin buscar más recompensa que la que nos dé Al·lāh, exaltado sea[56], por haberlo Él así ordenado, y con esperanza de que nos lo acepte[57], nos lo recompense y nos limpie de faltas por medio del mismo[58].

40. Que sepa, pues, el creyente que en ello[59] hay una preparación y una purificación[60] con vistas a poder dirigirse[61] a su Señor y comparecer[62] ante Él para cumplir sus obligaciones[63] y someterse a Él por medio de la inclinación y la postración[64].

41. Que actúe teniendo certeza de lo anteriormente dicho y con sumo cuidado[65], ya que la perfección de todo acto depende de la excelente intención con que se realice[66].

---

[1] Se trata del lavado con agua de los restos de heces u orina que lleva a cabo el creyente después de hacer sus necesidades.

[2] Se trata del lavado con guijarros (u otro material) de los restos de heces u orina que lleva a cabo el creyente después de hacer sus necesidades.

[3] Sin embargo, se recomienda que la limpieza de la impureza - ya sea con el istinŷā', el istiŷmār o con ambas - preceda al wuḍū', ya que el tocar el pene con la mano o salir orina o heces cuando se lleva a cabo la limpieza anula el wuḍū'. Por lo tanto, para hacer cómodamente el wuḍū' éste ha de ser precedido por el istinŷā' y/o el istiŷmār, aunque estos no sean condición de aquél. De ahí, que se diga que el acto más espiritual del creyente como es la oración - y concretamente la postración (suŷūd), momento en que el creyente se haya más cerca de su Creador - esté basado en algo tan sencillo como es el limpiarse las partes privadas.

[4] Se lavan o humedecen primero las manos para que no permanezca en ellas el olor a heces u orina, lo cual ocurriría si no se humedeciesen previamente las manos

[5] El meato urinario se lava tras haber previamente - en el caso del hombre - desalojado lo que quede de orina en el conducto del mismo por medio de una ligera presión del pulgar y el índice que recorra el pene desde su base hasta el glande. Asimismo, el lavado del meato urinario ha de preceder al del ano por obvias razones de higiene.

[6] Otra cosa con la que esté permitida la limpieza de heces, tal y como cantos rodados, papel higiénico, etc. Nunca con huesos, por consistir estos en el alimento de los genios. Esta operación es la llamada istiŷmār.

[7] La izquierda

[8] De este modo aúna el istiŷmār al istinŷā' que era lo que hacía el Profeta, la paz sea con él, y es, sin duda alguna, lo más higiénico.

[9] Para, así, proceder mejor al lavado del ano

[10] Esto quiere decir que el hecho de lavarse las manos antes de introducirlas en el recipiente del agua es sunna aunque no se hallen sucias de impureza.

[11] Se refiere a la sunna mu'akkada o practica confirmada y habitual del Profeta. Cada vez que digamos sunna no referiremos a la sunna mu'akkada.

[12] Hasta las muñecas

[13] Tanto por dentro como por fuera

[14] La opinión más difundida en la escuela mālikī- y la que adopta Jalīl en su Mujṭaṣar - considera que decir bismi-l-lāh (en el nombre de Al·lāh) al comenzar el wuḍū' es un acto meritorio (mustaḥab).

[15] Si el recipiente es de boca ancha, se recomienda que esté a la derecha; y si es de boca estrecha, es mejor que esté a la izquierda.

Esto no significa que haya que usar recipientes para hacer el wuḍū' sin que se pueda usar el agua de los grifos. El agua de los grifos se puede usar perfectamente siempre que se abran con moderación y sin dilapidar. En cuanto a la innovación reprensible (bidᶜa makrūha) que supone el usar demasiada agua al hacer el wuḍū' mencionada en el capítulo anterior, se refiere a verter demasiada agua sobre los miembros mientras se hace el wuḍū' descuidando el frotarlos

[16] Este lavado es categorizado como sunna. Asimismo, el lavado deberá de ser acompañado de la intención de hacer el wuḍū". Cada mano se lavará por separado. De las tres veces que se lave las manos, la primera es sunna; y la dos siguientes, recomendables (mustaḥab).

[17] Se refiere al lavado de manos citado en el punto inmediatamente anterior a éste

[18] Hacerlo en tres tomas es lo más apropiado(arŷaḥ).

[19] Se puede frotar con sus dedos (índice y pulgar de la mano derecha), con el palo del siwāk o con un cepillo de dientes. Asimismo, lo puede hacer antes del wuḍū' o mientras se enjuaga la boca.

[20] La sunna es cogerse la nariz con el pulgar y el índice de la mano izquierda a la vez que se expulsa el agua espirando el aire. El no hacerlo así es considerado por Mālik como desaconsejable (makrūh).

[21] Ya que la primera vez es práctica confirmada (sunna) y la segunda y la tercera son tan sólo recomendables (mustaḥab).

[22] O sea, enjuagarse la boca tres veces y sonarse la nariz tres veces, tomando agua cada vez

[23] Aparentemente, se puede inferir que es necesario llevar el agua en la mano o manos hasta la parte a ser lavada, para verterla luego sobre la parte en cuestión. Sin embargo, la opinión más difundida (mašhūr) es que es suficiente poner la parte a ser lavada bajo un chorro de agua.

[24] En este punto, debemos añadir que el frotar las partes a ser lavadas con la palma de la mano es obligatorio para Mālik

Por otra parte, es obligatorio llevar a cabo dicho frote uno mismo, a no ser que por necesidad se tenga que encargar a otro, en cuyo caso sería válido el wuḍū'

[25] La práctica del Profeta (sunna), la paz se con él, es comenzar el lavado desde la parte superior de los miembros

[26] Normalmente

[27] Los límites horizontales del rostro van de oreja a oreja

[28] La primera vez - siempre y cuando cubra totalmente con agua el miembro en cuestión - es obligatoria, mientras que las otras dos son únicamente recomendables (mustaḥab).

[29] Este remover la barba se refiere 1 : a las barbas pobladas y 2 : a cubrir externamente la barba de agua, no a hacer que dicha agua llegue hasta la piel del rostro

[30] Más bien es desaconsejable (makrūh). Ahora bien, si se trata de una barba poco poblada o se está haciendo el gusl, entonces sí hay que introducir los dedos en la barba para hacer llegar el agua hasta la piel del rostro

[31] El lavado de los brazos es la segunda obligación del wuḍū', siendo la primera el lavado del rostro. El empezar por la derecha es recomendable (mustaḥab).

[32] Ver nota 28.

[33] El lavado entre los dedos es obligatorio y ha de hacerse introduciendo los dedos de una mano entre los dedos de la otra por la parte del dorso de la mano a ser lavada, no por la parte de la palma de la misma

[34] Todo esto denota tres opiniones en lo que a la inclusión o no del codo se refiere. La más difundida (mašhūr), que afirma que es obligatoria la inclusión; la que niega cualquier necesidad de inclusión; y la que la recomienda

[35] Tercera parte obligatoria del wuḍū'

[36] Donde empieza el cabello normalmente, no donde empieza el cabello de quien padece calvicie

[37] Sin embargo, la persona de largos cabellos ha de pasarse la mano hasta el final de estos

[38] El pasar las manos desde delante hasta la nuca es obligatorio y el devolverlas de la nuca hasta la parte delantera es sunna

[39] La parte que da a la cara

[40] La parte que da al cráneo.

[41] Se refiere a que se pasarán las manos por la cabeza y los dedos índices y pulgares por las orejas tal y como la hacen los hombres

[42] Se refiere especialmente a la cabellera larga. Si el hombre tuviese una larga cabellera, también tendría que pasarse la mano por toda ella

[43] Sólo se puede pasar la mano mojada sobre el pañuelo o el turbante cuando se trate de una necesidad urgente (ḍarūra). Y ello ya que Mālik interpreta el hadith en el que el Profeta, la paz sea con el, se pasó la mano sobre el turbante como estando en situación de necesidad. Sin embargo, Ahmad Ibn Ḥanbal lo interpreta como elección libre

[44] De ahí se desprende que no es necesario abrir las trenzas para hacer el wuḍū'

[45] Cuarta parte obligatoria del wuḍū'

[46] La primera vez es lo obligatorio; y las dos restantes, lo recomendable

[47] Dice el "Mujtaṣar" de Jalīl que es recomendable

[48] Este hadith no sólo se aplica al talón, sino a cualquier parte del cuerpo que quede sin lavar.

[49] Hemos de añadir que los pies se han de lavar hasta los tobillos inclusive

[50] La cuarta vez se considera prohibida; y según otra opinión, desaconsejable. Y ello siempre y cuando el miembro en cuestión no esté tan sucio que precise más de tres veces. Como puede ser a veces el caso de los pies

[51] Esto es, cubriendo completamente de agua el miembro en cuestión sin dejar ni una parte del mismo seca (lumᶜa).

[52] El día de la Resurrección

[53] Se trata de Ibn Ḥabīb, el cual dijo que es recomendable

[54] De las transgresiones graves

[55] De las transgresiones leves

[56] De este fragmento se deduce la quinta parte obligatoria del wuḍū': la intención; quedando sin mencionar la sexta parte que es la continuidad, esto es, la no interrupción de los actos del wudū' a no ser por una necesidad urgente

[57] Es decir, dicho wuḍū'

[58] Ya que en un ḥadīṯ, el Profeta nos informa que el wuḍū' bien hecho limpia al creyente de sus faltas leves

[59]Es decir en el wuḍū’

[60] Interna y externa

[61] Se refiere a dedicar su fuero interno (sirr) íntegramente a Él y recitar Su Palabra, el Corán

[62] Comparecencia metafórica referida a la cercanía espiritual que el siervo adquiere en la oración, y especialmente en el momento de la postración

[63] Se refiere a las cinco oraciones obligatorias; pero es igualmente aplicable a las supererogatorias.

[64] La inclinación y la postración son dos expresiones físicas de total sometimiento a la Divinidad. En sí mismas son un acto de total esclavitud que encierran la clave de la vía que lleva a la liberación total de todo aquello que no es Al·lāh, es decir el mundo. Es en esa sumisión sincera del esclavo ante su Señor en la que Él exalta a Su esclavo ante el resto de Sus criaturas y hace de él Su Representante o Califa. De ahí que quien no se somete interna y externamente sea calificado en el Corán como “el más bajo de los bajos” (asfal as-sāfilīn).

[65] Cuidado de cumplir con todas las normas del wuḍū’ y de no invalidarlo

[66] Es decir, todo acto depende de la sinceridad con que se realice. Y ello ya que el Profeta, la paz sea con él, nos informó que las acciones son según las intenciones, y que toda persona recibe la recompensa de sus acciones de acuerdo a la intención con las que las llevó a cabo.

c4 CAPITULO SOBRE EL GUSL[1]

1. En cuanto a la purificación[2], es igualmente necesaria al incurrir en impureza mayor (ŷanāba[3]) y tras la menstruación o el puerperio.

2. Si el que se purifica se limita a efectuar el gusl sin acompañarlo del wuḍū' ello le bastará[4]. Mas lo mejor para él es que haga el wuḍū' tras haberse lavado las impurezas que hubiese en sus genitales o en su cuerpo.

3. Acto seguido, realizaría el wuḍū' propio de la oración; lavándose los pies, si así lo desea, o dejándolos para que coincidan con el final del gusl[5].

4. A continuación, introduce sus manos en el recipiente[6], las saca sin tomar agua en ellas y se frota el cuero cabelludo[7].

5. Luego, echará con sus manos agua sobre su cabeza tres veces y se la frotará.

6. La mujer ha de hacer lo mismo[8], pero recogiendo su cabello[9] y sin tener que deshacer sus trenzas.

7. Seguidamente, vierte agua sobre su lado derecho y luego sobre el izquierdo, frotándose con sus manos tras verter el agua y cubriendo así todo su cuerpo[10].

8. Que vuelva a mojar aquella parte de su cuerpo de la que dude si el agua le ha llegado[11] y que la frote con su mano, hasta cubrir todo su cuerpo[12].

9. Se ha de procurar lavar el ombligo, bajo el mentón, entre el pelo de la barba, las axilas, entre las nalgas, entre las piernas, bajo las rodillas[13], la planta de los pies y entre los dedos de las manos.

10. Para finalizar, lavará sus pies completando a la vez su gusl y su wuḍū', si fuese el caso que hubiese dejado los pies para el final.

11. Mientras se frota, ha de tener cuidado de no tocar con la palma de la mano[14] su pene.

12. Si lo hace[15] tras haber completado el gusl, tendrá que repetir el wuḍū'[16].

13. Y si lo hace al comenzar el gusl y tras haberse lavado las partes del cuerpo propias del wuḍū', entonces habrá de pasar sus manos con agua[17] sobre dichas partes del modo apropiado y con la correspondiente intención[18].

[1] Has de saber que los elementos obligatorios del gusl son cinco:

1. la intención,

2. cubrir todo el cuerpo con agua,

3. pasar la mano (en esto el maḏhab mālikī se diferencia de los otros maḏabs los cuales no consideran el hecho de pasar la mano como algo obligatorio),

4. pasar los dedos por entre los cabellos aun siendo estos abundantes,

5. la no interrupción del proceso de lavado.

Sus sunan son también cinco:

1. lavarse al principio las manos hasta las muñecas,

2. enjuagarse la boca,

3. absorber agua por la nariz,

4. expulsar dicho agua,

5. limpiarse los oídos (las orejas han de ser lavadas con agua en su totalidad. Ahora bien, la parte donde comienza el conducto auditivo tan solo hay que frotarla con las yemas de los dedos humedecidas ya que hacer llegar agua al comienzo del conducto auditivo puede ser perjudicial).

Sus elementos meritorios son siete:

1. decir bismillāh antes de comenzar,

2. comenzar limpiandose lo que haya en su cuerpo de suciedad,

3. hacer wuḍū' antes de proceder con el gusl,

4. lavarse las partes superiores antes de las inferiores,

5. lavarse las partes de la derecha antes de las de la izquierda,

6. echar tres veces agua sobre la cabeza,

7. emplear poca agua y lavarse con esmero.

Sus cosas no deseables son seis:

1. hacerlo al revés,

2. derramar mucha agua en él,

3. repetir el lavado de lo que ya se ha lavado por completo,

4. hacerlo en el retrete o en un lugar sucio,

5. hacerlo desnudo de tal modo que le vea la gente,

6. hablar sin que sea para mencionar a Al·lāh.

[2] Se refiere a la purificación mayor o gusl.

[3] Se trata del estado de impureza mayor o ŷanāba en el que se entra ya sea al eyacular o al hacer penetrar el glande en la vagina.

[4] Significa que dicho gusl le bastará sin que tenga que hacer el wuḍū' para poder rezar ya que el gusl incluye al wuḍū'. Pero ello sólo es posible si se cumplen dos condiciones:

1. que no se toque el pene con la palma de su mano o los bordes laterales de sus dedos, pues entonces tendría que efectuar el wuḍū',

2. que el gusl que esté realizando sea un gusl obligatorio como el de purificación de la ŷanāba, ya que si es un gusl sunna como el del viernes o meritorio como el de las dos fiestas (ᶜīd) no le bastaría y habría de hacer el wuḍū'.

[5] Esta opción de dejar el lavado de los pies para el final es sólo válida en el caso del gusl obligatorio como el que se efectúa para salir del estado de ŷanāba o tras la menstruación o el puerperio. En el caso del gusl sunna o meritorio, no se ha de dejar el lavado de los pies para que coincida con el final del gusl.

[6] Si el recipiente es de boca ancha, si no verterá agua en sus manos.

[7] Este paso tiene como función acostumbrar a la cabeza al pleno contacto con el agua del paso siguiente.

[8] O sea, todo lo anteriormente mencionado con respecto al modo de hacer el gusl.

[9] Para que el agua lo moje completamente.

[10] Primero deja correr el agua por su lado derecho y luego se frota dicho lado desde la parte superior hasta la rodilla. Acto seguido, repite la misma operación con su lado izquierdo. Luego finaliza el gusl frotándose desde la rodilla derecha hasta abajo y luego desde la rodilla izquierda hasta abajo.

El hecho de frotar es obligatorio en la escuela mālikī a diferencia de las otras escuelas.

Si la persona no puede frotarse todo el cuerpo, entonces encarga a alguien que le frote las partes a las que no llegue. Si no encuentra a nadie, quedará dispensado de frotarse dicha parte. Y si encarga a alguien que le frote pudiendo él hacerlo, no le es válido.

[11] Con agua nueva.

[12] Esto se aplica a las personas normales, las cuales han de asegurarse que tanto el agua como el frotamiento hayan cubierto el cuerpo entero. No obstante, las personas que son constantemente atacadas por dudas, con que más o menos consideren que el agua y el frotamiento cubrió todo su cuerpo tienen suficiente.

[13] Se refiere a la parte interna de la articulación de la rodilla.

[14] O con la cara interna o los laterales de los dedos.

[15] Por descuido o intencionadamente.

[16] Si lo que quiere es rezar. Si no el gusl le basta.

[17] Con agua nueva.

[18] De llevar a cabo el wuḍū'.

c5 CAPÍTULO SOBRE QUIEN NO ENCUENTRA AGUA

Y DESCRIPCIÓN DEL TAYAMMUM[1]

[Cuándo se ha de hacer el tayammum]

1. El tayammum se hace necesario durante el viaje[2] al carecer de agua y de expectativas de poder encontrarla en el tiempo estipulado[3].

2. También se hace obligatorio habiendo agua – ya sea de viaje o residiendo[4] – cuando se padece una enfermedad[5] que impida mojarse,

3. cuando el enfermo sí se puede mojar, pero no encuentra quien le acerque el agua

4. también cuando el viajero tenga cerca el agua y no pueda llegar a ella por miedo a los salteadores[6] o a las fieras[7].

5. Si el viajero[8] tiene certeza de encontrar agua a tiempo[9], lo retrasará [el tayammum] hasta el final de dicho tiempo[10].

6. Si no espera encontrar agua [a tiempo], hará el tayammum al principio de dicho tiempo[11].

7. Si no sabe cuándo va a encontrar el agua, hará tayammum en la mitad del tiempo.

8. Lo mismo hará[12] quien tema no llegar al agua a tiempo, pero que aún albergue expectativas de conseguirlo[13].

[Reglas concernientes a quien haya hecho tayammum y luego encuentra agua tras haber rezado]

9. Con respecto a los ya mencionados que hayan hecho tayammum y luego encuentren agua a tiempo tras haber rezado, tendrán que repetir la oración[14]:

- el enfermo que no encuentre quien le acerque el agua,
- el que tema a fieras o peligros similares,
- el viajero que tema no encontrar agua a tiempo, pero que aún albergue esperanzas de ello.

Excepto éstos, nadie más tendrá que repetir la oración

10. Ninguno de los mencionados deberá rezar dos oraciones[15] con un solo tayammum, excepto el enfermo que no pueda mojarse a causa de un mal que afecte a su cuerpo continuamente[16].

11. Pero existe la opinión de que se debe de hacer tayammum para cada oración[17].

12. Aunque ha sido transmitido que, según Malik, quien recuerde oraciones omitidas[18] puede rezarlas con un solo tayammum[19].

[Con qué se hace el tayammum]

13. El tayammum se ha de hacer con ṣaʿīd limpio, que es todo aquello que aparece en la superficie del suelo, como la tierra[20], la arena, las piedras[21] y el lodo salobre[22].

[Modo de hacer el tayammum]

14. Que pose [las palmas de] las manos sobre el suelo[23]; y si queda algo pegado a ellas, que las sacuda ligeramente[24].

15. Acto seguido, que se las pase por todo su rostro[25].

16. Luego, vuelve a posar [las palmas de] las manos sobre el suelo[26], y se frota la mano derecha con la izquierda[27].

17. Coloca los dedos de su mano izquierda[28] sobre los extremos de los dedos de la mano derecha[29] y los pasa por el dorso de su mano y antebrazo [derechos], plegándolos sobre el mismo, hasta llegar al codo[30].

18. Luego, ase con su mano[31] la cara interna del antebrazo desde el pliegue del codo y la desliza hasta su muñeca derecha

19. A continuación, pasa la cara interna de su pulgar izquierdo sobre la cara externa de su pulgar derecho[32].

20. Después, pasa su mano derecha sobre su brazo izquierdo del mismo modo.

21. Al llegar a la muñeca, se frotará la palma de la mano derecha con la de la izquierda hasta el extremo de los dedos[33].

22. Ahora bien, si se frotase la derecha con la izquierda y la izquierda con la derecha del modo que quisiese y le fuese más fácil, siempre que cubra con su frotamiento todo lo indicado, sería suficiente[34].

[El tayammum como sustituto del gusl]

23. Si una persona en estado de impureza mayor (ŷanāba) o una mujer que haya tenido la menstruación no encontrasen agua para purificarse que hagan tayammum y podrán rezar

24. Si luego encontrasen agua, se purificarían sin tener que repetir las oraciones que ya hubiesen hecho

25. El hombre se abstendrá de practicar el coito[35] con su mujer[36] cuando ésta, debido al cese de la sangre menstrual o del puerperio, se haya purificado por medio del tayammum, hasta que no encuentren agua suficiente para que se purifique ella[37] y luego se purifiquen ambos[38].

26. Encontrarán más detalles sobre el tayammum en el capítulo General sobre la Oración.

---

[1] El tayammum es un tipo de ablución que se realiza con tierra y hace posible efectuar la oración

Para que el tayammum sea obligatorio se han de dar seis condiciones:

1. ser musulmán
2. ser mayor de edad,
3. estar en plenas facultades mentales,
4. no estar afectada por la sangre menstrual o del puerperio,
5. ser ya el tiempo de la oración y
6. ausencia de agua o imposibilidad de su obtención

[2] O residiendo

[3] Se refiere al tiempo electivo de la oración

[4] Se considera residir en un lugar permanecer en dicho lugar un tiempo mínimo de cuatro días o el de la realización de veinte oraciones obligatorias

[5] O que tema que al tocar el agua la enfermedad aumente, se retrase su curación o provoque otra enfermedad. En este caso, la palabra enfermedad incluye también las heridas.

[6] El dinero que teme que le roben ha de ser una cantidad mayor al del precio del agua

[7] La existencia de salteadores o fieras ha de ser certera o ha de tener algún tipo de fundamento, ya que la mera conjetura no es válida

[8] Ya sea en un viaje en que se deban acortar las oraciones o no. Esta regla también atañe a los residentes

[9] Se refiere al tiempo electivo de la oración

[10] Este retraso es meramente recomendable

[11] Esta regla es también de carácter recomendable

[12] Esto es: hacer tayammum en la mitad del tiempo.

[13] Esta frase ha suscitado discrepancias entre los comentaristas, ya que, según el maḏhab mālikī quien alberga esperanzas de encontrar agua a tiempo, no hace el tayammum en la mitad del tiempo, sino al final del tiempo.

[14] Dentro del tiempo electivo y con carácter recomendado

[15] Se refiere a oraciones obligatorias (farīḍa), ya sean normales, de viaje o recuperaciones de oraciones no realizadas.

[16] Esta opinión es de transmisión débil. La correcta es la que viene a continuación

Se le ha recriminado al autor el hecho de anteponer esta opinión que es más débil, y transmitida por Ibn Šaᶜbān, a la de Ibn al-Qāsim, siendo esta última la que se ha de seguir

[17] Esta segunda opinión es la más correcta

[18] Se refiere, por supuesto, a oraciones obligatorias cuya omisión puede haber sido por olvido, por haberse quedado dormido o intencionadamente. Siendo en este último caso necesario arrepentirse y efectuar la oración omitida

[19] Sin embargo, la opinión que se ha de seguir por ser la más difundida (al-qawl al-mašhūr) y transmitida por Ibn Al-Qāsim es que hay que hacer tayammum para cada oración

Asimismo, hemos de añadir que al residente sano no le vale el tayammum para la Oración del Viernes, sino que ha de sustituirla por la de ḏuhr . Sin embargo, el viajero y el enfermo sí pueden hacer tayammum para la Oración del Viernes. Tampoco puede el sano y residente hacer la Oración Fúnebre con el tayammum, a no ser que ésta se haga obligatoria para él.

Asimismo, tampoco vale el tayammum para prácticas supererogatorias a no ser que sigan a una oración obligatoria

La continuidad entre las partes del tayammum es obligatoria. También lo es la continuidad entre el tayammum y la oración para la que se haya hecho dicho tayammum. De ahí que haya que esperar a que entre el tiempo de la oración para poder hacer tayammum que nos permita realizar dicha oración. Eso no significa que haya que esperar a que se esté dando la iqama para poder hacer el tayammum como he visto a mucha gente hacer.

La persona que tema que al hacer gusl o wuḍū' acabe el tiempo de la oración puede hacer tayammum para poder cumplir la oración dentro de tiempo

[20] Aunque se la transporte a otro lugar que no sea el suyo originario

[21] Incluidos los cantos y las rocas, ya estén en su estado natural o estén talladas, se encuentren en su lugar originario o se las traslade a otro, con la condición de que no se las cueza ni las toque el fuego. De ahí que esté permitido hacer tayammum con el mármol tallado, pero no con ladrillos o cal.

[22] Se incluye también en la categoría de ṣaᶜīd puro el hielo, la nieve. La madera y otros minerales se pueden usar siempre que se encuentren en sus lugares originarios y estén en estado natural.

[23] O aquello sobre o con lo que vaya a hacer el tayammum (ṣaᶜīd puro). Ha de acompañar a este primer posamiento de manos (el cual es de carácter obligatorio) la intención de hacer permisible la oración por medio del tayammum ; además de que se recomienda decir la basmala (bismillāh).

[24] Esta sacudida es de carácter meritorio, y es para que lo que quede pegado a las palmas de las manos no dañe el rostro de la persona que realiza el tayammum.

[25] Y también por la barba.

[26] Este segundo posamiento es sunna.

[27] Frotarse las manos es de carácter obligatorio (farḍ); pero el empezar por la derecha es sólo meritorio (mustaḥab).

[28] A excepción del pulgar

[29] A excepción también de su pulgar.

[30] El tayammum sólo hasta las muñecas es obligatorio (farḍ), mientras que la inclusión de los antebrazos es sunna.

Si llega a rezar sin incluir los antebrazos en el tayammum deberá de repetir la oración mientras se encuentre en su tiempo electivo. También se han de frotar los lados de los dedos de una mano con las partes internas de los dedos de la otra. Es, asimismo, obligatorio quitarse el anillo.

[31] A excepción también del pulgar.

[32] Por no haberlo hecho al principio.

[33] Ésta es la opinión de Mālik según transmisión de Ibn al-Ḥabīb; pero Ibn al-Qāsim es de la opinión de que no se ha de frotar nada de la mano izquierda hasta no haber terminado de frotar completamente la derecha.

[34] Aunque el modo descrito con antelación es el más apropiado

[35] Estrictamente hablando, aquello de lo que se debe abstener el hombre no es únicamente el coito sino todo disfrute sexual con aquellas partes del cuerpo de la mujer que queden comprendidas entre el ombligo y las rodillas. El resto está permitido. Ahora bien, si dicha abstención acarrea un serio perjuicio a ambos, entonces le sería totalmente permitido realizar el coito

[36] Esposa o esclava, musulmana o no.

[37] Ya que el tayammum no purifica en el pleno sentido de la palabra, sino que tan sólo hace posible la oración

[38] Después de haber realizado el coito. Según dice Mālik en la Mudawwana, quien esté haciendo el tayammum por estar en impureza menor no deberá incurrir en impureza mayor (ŷanāba).

c6 CAPITULO RELATIVO A PASAR LA MANO HUMEDA (MASḤ)

SOBRE LOS CALCETINES DE CUERO(JŪF)

[Clasificación jurídica del acto]

1. Está permitido[1] pasar la mano húmeda sobre los calcetines de cuero, tanto estando de viaje como residiendo, mientras no se los quite uno[2].

[Condiciones]

Y ello siempre y cuando se los ponga uno tras haberse lavado los pies en el curso del wuḍū' posibilitador de la oración

Sólo así será posible - cuando se incurra en impureza menor y se quiera hacer el wuḍū' – pasar las manos húmedas sobre los calcetines de cuero. De otro modo, no[3].

[Modo de hacerlo]

2. El modo[4] de pasar la mano es colocar la mano derecha por encima del calcetín de cuero sobre el extremo de los dedos del pie[5] y la izquierda por debajo, para luego deslizarlas hasta los tobillos[6].

3. Se hará lo mismo en el caso del pie izquierdo; pero poniendo la mano izquierda por encima y la derecha por abajo[7].

4. No se deberá pasar la mano sobre los restos de barro o boñigas que queden adheridos a la suela de su calcetín de cuero hasta que no se limpien frotándolos o lavándolos[8].

5. Según otra opinión, se pasará la mano por la suela del calcetín de cuero empezando desde el talón y terminando en el extremo de los dedos del pie, para que no llegue excremento húmedo alguno al talón de sus calcetines de cuero[9].

6. Y si hubiese en la suela [del calcetín de cuero] barro, que no pase su mano sobre la misma hasta que no lo limpie[10].

---

[1] Se trata de una licencia, siendo lo preferible el lavarse los pies.

[2] En la escuela mālikī, a diferencia del resto de las escuelas, el hecho de pasar la mano sobre los calcetines de cuero no está sujeto a restricciones temporales como en las otras tres escuelas, en las que se estipula un día de validez para el residente y tres días para el viajero. En la escuela mālikī, la validez perdura mientras no se quite uno los calcetines de cuero o se incurra en impureza mayor (ŷanāba), si bien es recomendable quitárselos al menos de viernes en viernes.

No es la norma a seguir en estos comentarios el indicar el fundamento de cada uno de los juicios que figuran en el texto de la Risāla; sin embargo en algunas ocasiones - especialmente cuando la opinión de Mālik discrepe con la de los otros tres imames o con las opiniones de los que siguen literalmente los ḥadīces - mostraremos el fundamento sobre el que se basa nuestro Imām.

El fundamento en el que se basan los no mālikíes es el hadīṯ transmitido por ᶜAlī y que figura en el Ṣaḥīḥ de Muslim y un par de ḥadīces más de transmisión fuerte (ṣaḥīḥ) en los que claramente se estipulan las restricciones temporales arriba indicadas.

El principal fundamento de los mālikíes es el hecho de que ᶜUmar ibn al-Jaṭṭāb negaba dichas restricciones.

Ahora bien, no hay que entender de ello que Mālik, que Al·lāh esté complacido con él, antepusiese las opiniones de ᶜUmar a las instrucciones del Profeta, la paz sea con él. Sino que Mālik concibe lo dicho por ᶜUmar (o sea la ausencia de restricciones temporales) no como opinión suya sino como algo en sí tomado del Profeta. En efecto, en muchas ocasiones los Compañeros (Ṣaḥāba) decían cosas que no se las atribuían al Profeta, la paz sea con él, pero que provenían de él. La prueba está en cómo el mejor de todos los Compañeros y el mayor conocedor de la Sunna, Abū Bakr, apenas transmitió cien ḥadīces, mientras otros que eran menos conocedores de la Sunna transmitieron muchos más. Ibn al-Qayyim al-Ŷawziyya muestra en su Iᶜlām al-Muwaqiᶜīn cómo, en muchas ocasiones, lo dicho por un Compañero realmente proviene del Profeta aunque aquel no lo manifieste. Lo mismo dice Abū Zahra en Mālik (pág. 264-268). El hecho, pues, de que la postura de ᶜUmar según la cual no hay restricciones temporales tenga su fundamento en la Sunna, lo corrobora la existencia de ḥadīces de transmisión débil en Abū Dāwud, al-Ḥākim y ad-Dāraqutnī donde el Profeta, la paz sea con él, no impone restricción temporal alguna.

Asimismo, añadiremos que el hecho de quitarse los calcetines de cuero invalida la posibilidad de pasar la mano húmeda sobre ellos, y lo que habría que hacer para seguir conservando el wuḍū' es lavarse los pies sin dilación alguna. Si el retraso en lavarse los pies tras quitarse los calcetines de cuero fuese igual o superior al tiempo que tardan los miembros del wuḍū' en secarse de agua, entonces habría que empezar el wuḍū' de nuevo. Si se quitase un solo calcetín de cuero, tendría que quitarse el otro también y lavarse los pies con agua; ya que no es válido que se lave uno de los pies y que pase la mano húmeda sobre el calcetín de cuero que no se hubiese quitado.

Las condiciones que debe reunir el calcetín de cuero son cinco:

1- Que sea de cuero y no de otro material (a esto debemos añadir que en las escuelas ḥanafī y ḥanbalī está permitido que el calcetín sea de otro material; pero siempre y cuando éste sea lo bastante grueso como para ser opaco y para que no lo atraviese el agua).

2- Que dicho cuero sea puro. Por lo que no es válido si proviene de un animal no sacrificado correctamente (mayta) aun estando curtido. Tampoco ha de estar manchado por impureza alguna.

3- Que esté cosido y no pegado con cola, por ejemplo.

4- Que cubra completamente la parte del pie cuyo lavado es obligatorio.

5- Que se pueda andar con él; ni demasiado ancho, ni demasiado estrecho.

Asimismo, añadiremos que quien se ponga los calcetines de cuero con la mera intención de evitarse la molestia de lavarse los pies en el wuḍū' no le será válido el pasar las manos húmedas sobre dichos calcetines. Sí le será válido, sin embargo, a quien se los ponga por necesidad, frío, calor o por imitar al Profeta, la paz sea con él.

[3] O sea:

1. Si se pone los calcetines de cuero sin purificarse antes,

2. Se purifica por medio de tierra (tayammum) y no de agua (wuḍū'),

3. Se purifica por medio de agua, pero no lo hace completamente.

[4] Recomendable (o meritorio).

[5] Derecho.

[6] El hecho de pasar la mano húmeda sobre los calcetines de cuero es un acto cuyo fundamento es la facilitación, de ahí que sea desaconsejable (makrūh):

1. Insistir en los pliegues del calcetín,

2. Hacerlo más de una vez,

3. lavar el calcetín de cuero.

[7] La opinión más difundida es que pasar la mano por encima del calcetín de cuero es obligatorio; y pasarla por debajo, meritorio. Por ello, es tan sólo aconsejable para quien omita pasar la mano húmeda por debajo del calcetín de cuero que repita la oración mientras esté en el tiempo electivo.

[8] Se lavan, sobre todo, cuando se trate de boñigas que constituyan impureza como las de caballos, asnos y burros.

[9] Esta opinión tiene su fundamento en el hecho de no transportar impureza alguna desde la suela del calcetín de cuero hasta la parte superior del mismo. Ya que la parte superior del calcetín de cuero es de limpieza obligatoria, mientras la inferior o suela es meritoria. Sin embargo, si ya anteriormente ha dicho que se han de limpiar las impurezas que se adhieran a la suela del calcetín de cuero, esta segunda opinión es innecesaria.

[10] Mera repetición de lo ya dicho anteriormente.

Libro D: Oración

Índice

d1 Capítulo sobre los tiempos de las oraciones y sus nombres.

d2 Capítulo sobre la llamada a la oración (adān) y la iqāma.

d3 Capítulo sobre el modo de hacer las oraciones obligatorias y sobre las prácticas supererogatorias y recomendables según la sunna relacionadas con dichas oraciones.

d4 Capítulo sobre el imamato y las reglas concernientes al imâm y a quien le sigue.

d5 Capítulo general sobre la oración.

d6 Capítulo sobre la postración al recitar el Corán.

d7 Capítulo sobre la oración de viaje.

d8 Capítulo sobre la oración del viernes (al-ŷumuᶜa).

d9 Capítulo sobre la oración del temor.

d10 Capítulo sobre la oración de las dos fiestas (al-ᶜîdain) y el takbîr el día de Minà.

d11 Capítulo sobre la oración del eclipse.

d12 Capítulo sobre la oración de petición de lluvia.

---

d1 CAPÍTULO SOBRE LOS TIEMPOS DE LAS ORACIONES

Y SUS NOMBRES[1]

[Tiempo de la oración de la mañana o ṣubḥ]

1. En cuanto a la oración de la mañana (ṣubḥ), se trata de la "oración del medio"[2] para la Gente de Medina[3]. Y es la oración del alba.

2. Su tiempo empieza al romper el alba, cuya luz se expande[4] por el extremo Este, yendo de la alquibla[5] a la parte posterior de la misma[6] hasta que se eleva y baña el horizonte.

3. El final de su tiempo lo indica la claridad patente en la que, tras hacer el saludo del final de la oración, aparece el disco solar[7].

4. Entre estos dos momentos hay un tiempo amplio; pero lo mejor es rezar al principio[8].

[Tiempo de la oración del mediodía o ẓuhr]

5. El tiempo de la oración del mediodía comienza cuando el Sol abandona su cenit y la sombra comienza a alargarse[9].

6. En verano[10], es meritorio retrasar la oración hasta que la longitud de la sombra de los objetos sea el de un cuarto de la altura del objeto más la longitud que tenía la sombra del objeto en cuestión en el momento en que el Sol abandonó su cenit[11].

7. Según otra opinión, eso es sólo meritorio en las mezquitas para que la gente pueda llegar a la oración. Pero para el que reza solo, lo mejor es que lo haga al principio del tiempo.

8. Otros opinan que cuando aprieta el calor lo mejor es no rezar hasta que refresque aunque se esté solo, ya que el Profeta (que Allah le bendiga y le dé paz) dijo: **Rezad cuando refresque, pues el calor sofocante es parte de las llamas del Infierno**.

9. El final del tiempo[12] es cuando la longitud de la sombra de los objetos es igual a la altura de los mismos, más[13] la sombra que tenían al mediodía.

[Tiempo de la oración de la tarde o ʿaṣr]

10. El comienzo del tiempo de la oración de la tarde es el final del tiempo[14] de la oración del mediodía.

11. Y el final de su tiempo[15] lo indica cuando la longitud de la sombra de los objetos es igual al doble de la altura de los mismos más[16] la sombra que tenían al mediodía.

12. Según otra opinión, si se coloca uno de cara al Sol, erguido, sin inclinar ni bajar la cabeza y se llega a divisar el Sol con la vista[17], entonces ha comenzado el tiempo de la oración. Si no llega a divisarse con la mirada, es que aún no ha comenzado su tiempo. Y el que el Sol se halle por debajo de tu campo visual significará que el tiempo está bien entrado[18].

13. Lo que Mālik (que Al·lāh tenga misericordia de él) ha especificado[19]es que el tiempo de dicha oración dura mientras no amarillee el Sol[20].

[Tiempo de la oración del crepúsculo o magrib]

14. El tiempo[21] de la oración del crepúsculo (conocida como ṣalātu-š-šāhid "oración del que está presente", puesto que el viajero no la acorta y la reza como si estuviera presente en su lugar de residencia) viene indicado con la puesta del Sol[22].

15. Cuando el Sol desaparece tras el velo[23], se hace obligatoria la oración, la cual no ha de ser retrasada.

16. No tiene más que un solo tiempo[24], respecto al cual no hay que retrasar la oración.

[Tiempo de la oración de la noche o ᶜišā']

17. El tiempo de la oración de la oscuridad (al-ᶜatma), que se trata de la oración de la noche (al-ᶜišā') – siendo este último nombre el que más le conviene[25]–, comienza con la desaparición del crepúsculo vespertino (šafaq).

18. El crepúsculo vespertino (šafaq) es el reflejo rojizo que queda al ponerse el Sol, producto de sus últimos rayos.

19. Su tiempo comenzará cuando por poniente ya no quede reflejo rojizo ni amarillento alguno.

20. No se tomará en cuenta el reflejo blanquecino que aún perdure[26].

21. El tiempo[27] dura hasta el primer tercio de la noche[28], para quien quiera retrasar la oración por estar ocupado[29] o imposibilitado[30]. Aunque hacerla al principio de su tiempo es mejor.

22. No hay problema en retrasar ligeramente esta oración en las mezquitas para permitir que la gente se reúna[31].

Es desaconsejable dormir antes de hacerla[32] y hablar de algo no importante después de concluirla[33].

---

[1] El conocimiento de los tiempos de la oración es una obligación de carácter individual (farḍ ᶜain) para todo aquel que sea capaz de apreciarlos. El que no pueda, como el que sea ciego, tiene que regirse por el que pueda. El emir de una comunidad de musulmanes tiene que designar a una persona conocedora de la jurisprudencia necesaria que se encargue de identificar y anunciar los tiempos de las oraciones. Estas personas suelen ser los almuédanos. La base para la identificación de los tiempos de la oración son momentos determinados del día y la noche caracterizados por determinadas longitudes de sombras o tonos determinados del cielo. Sin embargo a lo largo de los siglos se ha desarrollado un cálculo astronómico que permite calcular con total exactitud los tiempos de oración de cualquier punto del planeta dependiendo de su latitud y longitud. Este cálculo astronómico está totalmente aceptado por todas las escuelas jurídicas incluida la mālikī (véanse los Qawānīn de Ibn Ŷuzayy, la Glosa al Comentario Menor de Mayyāra de Ibn Al-Ḥaŷŷ o el Aqrab al-Masālik de Ad-Dardīr). Ello tiene determinadas ventajas como, por ejemplo, el permitir conocer los tiempos de oración en los días nublados o en los núcleos urbanos donde sea imposible determinar algunos de los tiempos de las oraciones por estar rodeados de montañas altas o, en nuestra época, por impedir la polución atmosférica o luminosa identificar ciertos tonos y luces del cielo. Sin embargo, somos de la opinión de que siempre que se pueda hacer del modo originario - y sin que ello suponga una carga excesiva para la persona - se haga así por el beneficio que comporta el seguir la Sunna la cual no está basada en cálculos astronómicos, y el mantenerse en contacto con los signos de la naturaleza que Al·lāh ha creado para el cómputo.

El tiempo de la oración se divide en:

1. tiempo de ejecución (adā')

2. tiempo de recuperación (qaḍā')

A su vez, el tiempo de ejecución se divide en:

Tiempo electivo (ijtiyārī) o espacio temporal en el que la persona puede elegir el hacer la oración en cualquiera de sus puntos.

Tiempo necesario (ḍarūrī) o espacio temporal en el que la persona no puede elegir el hacer la oración en cualquiera de sus puntos.

Del mismo modo, el tiempo electivo se divide en:

1. Tiempo meritorio (faḍīla), que suele ser al principio del espacio temporal.

2. Tiempo permitido (tawsiᶜa), el resto del espacio temporal.

La condiciones que hacen obligatoria la oración son cinco:

1. Ser musulmán.

2. Haber alcanzado la pubertad.

3. No estar en período de menstruación.

4. No estar en período de puerperio.

5. Haber comenzado el tiempo de la oración.

La oración es el más importante de los actos de adoración ya que fue hecha obligatoria en el cielo la noche de la Ascensión (isrā') a los cielos del Profeta Muḥammad, la paz sea con él. Mientras que los otros actos de adoración fueron hechos obligatorios en la Tierra.

Es asimismo necesario conocer cada oración por su nombre, ya que no distinguir una oración de otra sería algo que las invalidaría.

[2] Aquí el autor hace referencia a la siguiente aleya coránica:

> **"Cumplid con las oraciones prescritas y con la oración del medio, y presentaos ante Al·lāh con total entrega".** Corán, 2:238.

[3] Y por lo tanto para el Imam Mālik. Otra opinión con fuerte fundamento y atribuida a ᶜAlī b. Abī Ṭālib, que Al·lāh esté complacido con él, sostiene que la "oración del medio" a la que se refiere Al·lāh en el Corán es la oración del ᶜaṣr (de la tarde).

[4] Con esto se refiere al "alba verdadera" (al-faŷr aṣ-ṣādiq) cuya luz se expande por el horizonte. Y no al "alba falsa" (al-faŷr al-kāḏib) cuya luz, con la forma de "cola de lobo", se eleva hacia el cielo y luego desaparece sin extenderse.

[5] Dirección Sudeste.

[6] (Dubur al-qibla), se refiere a la dirección Nordeste. Nótese que esto sólo acontece en lugares donde el levante y la alquibla coinciden; ya que en países situados al Este de La Meca el levante y la alquibla no coincidirían.

[7] Según estas palabras, la oración de la mañana (ṣubḥ) no tiene tiempo necesario. Esta es la opinión de Mālik más difundida; Ibn ᶜAbd Al-Barr afirma que se trata de la práctica establecida y el Qāḍī ᶜIyyād dice que así opinan el resto de los ulemas y muftis dignos de ser seguidos. Sin embargo, otros ulemas, basándose en lo que figura en la Mudawwana de Sahnūn y el Mujtaṣar de Jalīl, opinan que la oración de la mañana tiene un tiempo electivo que va desde el alba (faŷr) hasta la llamada claridad alta (al-isfār al-aᶜlà) o momento en que estando en un lugar descubierto se puedan identificar los rostros de las personas; y un tiempo necesario que va desde el comienzo de la claridad alta hasta el momento de la aparición del disco solar.

[8] Esto es: en los momentos de oscuridad que siguen al rayar del alba (galas en árabe). Y ello ya que esa fue la práctica del Profeta, la paz sea con él, y de los Califas Rectamente Guiados.

[9] Este momento se denomina en árabe zawāl.

[10] Y según muchos, también en invierno ya que la causa del retraso es el hecho de estar ocupado en los quehaceres cotidianos y laborales, cuestión que ocurre tanto en invierno como en verano.

[11] Este es uno de los puntos de más difícil comprensión y traducción de la Risāla y donde muchos traductores han fallado. Su explicación es la siguiente: Todo objeto refleja una sombra que es alargada cuando sale el Sol y va acortándose a medida que el Sol va ascendiendo, hasta que alcanza su mínima longitud cuando el Sol alcanza su máximo punto de ascenso o cenit. A partir de ese momento, la sombra comienza a alargarse a medida que el Sol se dirige hacia poniente, alargándose la sombra al máximo en el momento en que el disco solar está poniéndose. El momento en que la sombra deja de acortarse para empezar a alargarse es el momento en que comienza el tiempo de la oración del medio día. Con fines aclaratorios, vamos a llamar a dicha sombra "sombra del mediodía". La "sombra del mediodía" de un objeto cualquiera tiene una longitud determinada que varía de verano a invierno. En verano es más corta, por estar el Sol más alto; y en invierno es más larga, por estar el Sol más bajo. También varía según la latitud en que se esté. Cuanto más alejado hacia el Norte o hacia el Sur se esté del Ecuador más bajo estará siempre el Sol y por lo tanto la sombra será siempre más larga, mientras que en el Ecuador o zonas cercanas, los objetos pueden llegar a no tener ni siquiera "sombra del mediodía" por hallarse el Sol totalmente perpendicular sobre ellos. A dicha "sombra del mediodía" de un objeto cualquiera - sea cual sea su longitud - habrá que añadirle lo que mida el cuarto de la altura del objeto en cuestión. La suma de ambas longitudes (sombra del mediodía del objeto + un cuarto de la altura del objeto) dará una longitud determinada que cuando sea alcanzada por la sombra del objeto en cuestión quedará determinado el tiempo al que es meritorio retrasar en verano la oración del mediodía.

[12] Del tiempo electivo, se entiende; ya que el tiempo necesario de la oración del mediodía se extiende hasta la puesta del Sol.

[13] La traducción literal de baᶜda sería "después" en vez de "más". Sin embargo, si ponemos "después" queda confuso y nada claro el hecho de que hay que sumar a la longitud de la sombra que el objeto tuvo al mediodía la propia longitud del objeto. Esas dos longitudes sumadas dan una

longitud que cuando la alcance la sombra del objeto marcará el final del tiempo de la oración del mediodía. De ahí que hayamos optado por traducir baᶜda por "mas" y no "después".

[14] Electivo.

[15] Electivo.

[16] Véase nota 13.

[17] Esto es: si el Sol cae dentro de tu campo visual.

[18] Se le ha criticado al autor la mención de esta opinión por dos razones. Una de ellas es que no se sabe de quién es la mencionada opinión. La otra es que ese método no es aplicable ni en todas la épocas del año ni en todas las latitudes.

[19] Según lo que de él nos transmite Ibn Al-Qāsim.

[20] No se refiere al amarillear del disco solar, sino al amarillear de la luz solar que baña el suelo y los edificios.

[21] Electivo.

[22] Se refiere a la total desaparición del disco solar detrás del horizonte en un lugar llano donde la visión no esté obstruida por montañas. Según Ibn Bašīr, en los lugares donde las montañas obstruyan la visión de poniente, se observará si aparecen tinieblas por la zona de levante, lo cual es indicativo de que el Sol se ha puesto.

[23] Se refiere al velo del horizonte.

[24] Se refiere al tiempo electivo, el cual es bastante corto, pues su duración se extiende en lo que se tarde en realizar las condiciones que la hacen posible (gusl, wuḍū', cubrirse la desnudez, etc.) y lo que se tarde en hacer la oración. Según otra opinión adoptada por otros muchos ulemas de la escuela mālikī como, por ejemplo, Al-Bāŷī, Ibn ᶜAbd Al-Barr, Ibn Rušd, Al-Lajmī, Al-Māzirī, etc., el tiempo electivo de la oración de magrib se extiende hasta el principio del tiempo de la oración de la noche ᶜišā'. No obstante, la opinión preferente (ar-rāŷiḥ) es la primera. En cuanto al tiempo necesario (ḍarūrī) de la oración del crepúsculo, se extiende hasta la aurora (faŷr).

[25] El llamar a la oración de la noche con el nombre de al-ᶜatma es considerado desaconsejable (makrūh) por el Imām Mālik.

[26] A diferencia de Abū Ḥanīfa, el cual no considera que el tiempo de la oración de la noche haya comenzado hasta que no desaparezca incluso el reflejo blanquecino.

[27]Se refiere al tiempo electivo.

[28]Esa es la opinión más generalizada (mašhūr). Ibn Al-Ḥabīb afirma que su tiempo electivo dura hasta la primera mitad de la noche. En ambos casos, la noche empieza al comienzo de la oración de magrib y acaba al comienzo de la oración de ṣubḥ.

[29]Debido a una tarea importante.

[30]Como, por ejemplo, debido a una enfermedad.

[31]Sin embargo, la opinión más firme es que es preferible no retrasar la oración ni siquiera en las mezquitas.

[32]O sea, antes de hacer la oración de la noche (ᶜišā').

[33]Y ello ya que el gastar el tiempo en vaniloquio puede tener como resultado el que no acabe despertándose para la oración de la mañana (ṣubḥ), que no pueda despertarse para hacer las oraciones supererogatorias de la noche (tahaŷŷud) o la invocación (ḏikr) fuertemente recomendada que se realiza antes de la aurora (faŷr).

Sin embargo, se pueden hacer excepciones en caso de que se hable de cuestiones relacionadas con el conocimiento religioso o las prácticas de adoración, cuando se trata de la noche de bodas, cuando se tiene un invitado, cuando alguien acaba de llegar de viaje o va a emprenderlo inmediatamente o se trata de cuestiones que aportan un determinado beneficio (maṣlaḥa) a la persona tal y como la venta, la compra o la labor relacionada con la profesión de uno.

Has de saber que es incorrecto retrasar la oración en su tiempo necesario (waqt ḍarūrī) a no ser que se esté compelido por la necesidad (ḍarūra). En cuanto a los tiempos necesarios de las oraciones, son los siguientes:

1. Con respecto al de la oración de la mañana (ṣubḥ), ya lo hemos mencionado en la nota 7.

2. En cuanto a la oración del mediodía (ẓuhr), empieza cuando empieza el tiempo electivo de la oración de la tarde (ᶜaṣr) y acaba con la puesta del Sol.

3. En cuanto a la oración de la tarde (ᶜaṣr), empieza con el amarillear del Sol (iṣfirār) y acaba con la puesta del Sol.

4. En cuanto a la oración de la puesta del Sol (magrib), empieza tras acabar de realizarla y acaba con la aurora.

5. Y con respecto a la oración de la noche (ᶜišā'), empieza tras el primer tercio de la noche y acaba con la aurora.

Se consideran compelidos por la necesidad las siguientes personas:

1. la menstruante,

2. la mujer en estado de puerperio,

3. el infiel que luego abraza el Islam,

4. el menor,

5. el epiléptico,

6. el que se ha desvanecido,

7. el dormido,

8. y el olvidadizo.

Todos estos no comenten incorrección alguna al realizan la oración en tiempo necesario debido a un impedimento que les impedía hacerla en tiempo electivo.

d2 CAPÍTULO SOBRE LA LLAMADA A LA ORACIÓN (AḏĀN) Y LA IQĀMA[1]

[Reglas concernientes a la llamada a la oración en grupo e individual]

1. El aḏān[2] es obligatorio[3] en las mezquitas y en las agrupaciones regulares y periódicas[4].

2. En cuanto al hombre que reza solo, está bien que haga el aḏān[5]; pero no debe dejar de hacer la iqāma[6].

3. En cuanto a la mujer, está bien que haga la iqāma; pero no hay inconveniente alguno en que no lo haga.

4. No se debe de hacer la llamada a la oración antes del comienzo de su tiempo[7], excepto para la oración de la mañana (aṣ-ṣubḥ)[8]; ya que en ese caso no hay inconveniente alguno en hacer la llamada en el último sexto de la noche[9].

[Fórmula de la llamada a la oración]

5. La llamada a la oración se hace así: Al·lāhu Akbar, Al·lāhu Akbar[10], ašhadu an lā ilāha illa Al·lāh, ašhadu an lā ilāha illa Al·lāh, ašhadu anna Muḥammadan Rasūlu-llāh, ašhadu anna Muḥammadan Rasūlu-llāh[11].

6. Luego repites el Testimonio de Fe (at-tašahhud) mencionándolo con voz más alta que cuando lo mencionaste al principio[12], diciendo: ašhadu an lā ilāha illa Al·lāh, ašhadu an lā ilāha illa Al·lāh, ašhadu anna Muḥammadan Rasūlu-llāh, ašhadu anna Muḥammadan Rasūlu-llāh, ḥayya ᶜala-ṣ-ṣalā, ḥayya ᶜala-ṣ-ṣalā[13], ḥayya ᶜala-l-falāḥ, ḥayya ᶜala-l-falāḥ[14].

7. Si se tratase de la llamada a la oración de la mañana (aṣ-ṣubḥ), añadirías en ese momento: aṣalātu jairun mina an-naum, aṣalātu jairun mina an-naum[15]. Cosa que no añadirías si no se tratase de la oración de la mañana.

8. [Para terminar diciendo:] Al·lāhu Akbar, Al·lāhu Akbar, lā ilāha illa Al·lāh, una sola vez[16].

[Fórmula de la iqāma]

9. La iqāma es simple[17]: Al·lāhu Akbaru, Al·lāhu Akbaru, ašhadu an lā ilāha illa Al·lāhu, ašhadu anna Muḥammadan Rasūlu-llāhi, ḥayya ᶜala-ṣ-ṣalāti, ḥayya ᶜala-l-falāḥi, qad qāmati-ṣ-ṣalātu[18], Al·lāhu Akbaru, Al·lāhu Akbaru, lā ilāha illa Al·lāh[19].

---

[1] Mientras el aḏān es una llamada que sirve para anunciar el comienzo del tiempo de la oración, la iqāma es la llamada con la que se anuncia que la oración va a llevarse a cabo inmediatamente. La

comunidad de españoles musulmanes usa indistintamente tanto el término árabe aḏān como el de llamada a la oración para referirse al anuncio del comienzo del tiempo de la oración; sin embargo el término árabe iqāma es el único que usan para referirse al anuncio del comienzo de la oración.

[2] Dejamos la palabra árabe ya que es la usual entre los miembros de la comunidad de musulmanes españoles, que como ya hemos dicho sienta norma en lo referente al uso de los vocablos de carácter islámico.

[3] Ibn Abī Zaid al-Qairawānī usa la palabra obligatorio muchas veces para referirse a las sunnas confirmadas (véanse los distintos comentarios al versículo 48 del famoso tratado de Teoría del Derecho Marāqī as-Suᶜūd de aš-Šinqītī).

[4] Los habitantes de una ciudad están obligados comunitariamente (farḍ kifāya) a establecer la llamada de la oración, por lo que está permitido recibir un salario por realizar dicha llamada en su debido tiempo.

[5]Según la opinión más fundida (mašhūr), está bien que se haga si se está en el campo, no si se está en casa o en la ciudad; ya que entonces sería desaconsejable. Al igual que es desaconsejable hacer el aḏān en las congregaciones irregulares y no periódicas.

[6] Se trata de una sunna confirmada para el hombre, es meritoria para el niño y la mujer y obligatoria comunitaria para la congregación de hombres. Si transcurre mucho tiempo entre la iqāma y el comienzo de la oración, hay que repetir aquella.

[7] Está prohibido hacer la llamada a la oración antes de su tiempo, ya que dicha llamada está establecida para anunciar la entrada de los tiempos de cada oración.

[8] En este caso está permitida la llamada antes del tiempo de la oración ya que los fieles se encuentran generalmente durmiendo, por lo que la primera llamada, antes de su tiempo, sirve de despertador para los mismos.

[9] Es meritorio hacer la llamada de la oración durante el último sexto de la noche y es sunna hacerla después del romper del alba (faŷr). Para saber cuándo es el último sexto de la noche hay que tener en cuenta que la noche empieza con la puesta del Sol (magrib) y acaba con el romper del alba (faŷr):

[10] "Al·lāh es el más grande, Al·lāh es el más grande".

[11] "Testifico que no hay más dios que Al·lāh (dos veces), testifico que Muḥammad es el Mensajero de Al·lāh (dos veces)".

[12] Cuando dices: Al·lāhu Akbar, Al·lāhu Akbar, lo haces en voz alta. Luego dices: ašhadu an lā ilāha illa Al·lāh, ašhadu an lā ilāha illa Al·lāh, ašhadu anna Muḥammadan Rasūlu-llāh, ašhadu anna Muḥammadan Rasūlu-llāh en voz baja y lo vuelves a repetir en voz alta. Esta repetición del Testimonio de Fe en voz alta se llama tarŷīᶜ. Hoy por hoy, escasamente se lleva a la práctica esta repetición del Testimonio de Fe primero en voz baja y luego en voz alta. La única explicación que se me ocurre es el desconocimiento del fiqh mālikī de muchos almuédanos.

[13] "Venid a la oración (dos veces)".

[14] "Venid al éxito (dos veces)".

[15] "La oración es mejor que el sueño (dos veces)".

[16] Es meritorio para aquel que oiga la llamada a la oración que repita lo que oye hasta el Testimonio de Fe inclusive. Pero al oír ḥayya ᶜala-ṣ-ṣalā, o ḥayya ᶜala-l-falāḥ ha de decir: "lā ḥaula wa lā quwwata illā bi-llāh". Al acabar la llamada a la oración y después de haber repetido sus frases del modo indicado, se recomienda decir el siguiente ruego: Al·lāhumma rabbi hāḏihi-d-daᶜwati-t-tāma, wa-ṣ-ṣalāti-l-qā'ima, āti sayyidinā muḥammadan il-wasīlata wa-l-faḍīlata wa-d-daraŷata-r-rafiᶜa, wa bᶜaṯhu-l-maqāma-l-maḥmūda-l-laḏī waᶜadtah. Innaka lā tujlifu-l-mīᶜād (¡Oh, Señor de esta llamada realizada y de esta oración establecida, proporciona a nuestro señor Muḥammad el medio y el regalo y la Estación Alabada que le prometiste! ¡Ciertamente Tú no faltas a Tus promesas!).

[17] Es simple en el sentido de que sus frases se dicen una sola vez con excepción de los takbīrs (hacer o proferir un takbīr es el hecho de decir "Al·lāhu Akbar") del principio y el final que se dicen dos veces.

[18] "Se ha establecido la oración".

[19] He de añadir que el modo de hacer la llamada a la oración y la iqāma descrito por el autor es el elegido por Mālik por tratarse del modo en que ininterrumpidamente desde los tiempos del Profeta, que Al·lāh le bendiga y le dé paz, se realizaba cinco veces al día en Medina. Esta continuidad ininterrumpida junto al carácter público de dichas prácticas confieren al modo descrito por Mālik una fuerza inexistente en cualquier informe sobre la misma práctica cuya transmisión sea el mero ḥadīṯ.

d3 CAPÍTULO SOBRE EL MODO DE HACER LAS ORACIONES

OBLIGATORIAS Y SOBRE LAS PRÁCTICAS

SUPEREROGATORIAS Y RECOMENDABLES SEGÚN LA SUNNA RELACIONADAS[1] CON DICHAS ORACIONES[2]

[Modo de hacer la oración]

1. La introducción (iḥrām) a la oración se hace diciendo Al·lāhu Akbar[3], sin que valga ninguna otra frase más que ésta[4].

2. Mientras elevas tus manos[5] hasta la altura de tus hombros o un poco menos[6].

3. Luego, recitas[7], si se trata de la oración de ṣubḥ[8], en voz alta[9] la primera sūra del Corán (Umm al-Qur'ān o Fātiḥa)[10], sin comenzar diciendo bismi-l-āhi-r-raḥmāni-r-raḥīm[11] tanto al principio de la Umm al-Qur'ān[12] como al principio de la sūra que la sigue[13].

4. Tras decir …wa lā ḍāl-līn[14], dices[15] en voz baja[16] āmīn[17] si rezas solo o tras un Imām.

5. El Imām no ha de decir āmīn cuando recite en voz alta; pero sí lo dirá cuando recite en voz baja. No obstante, hay discrepancia en cuanto a si debe decirlo o no cuando recita en voz alta[18].

6. Luego recitas en voz alta una sūra[19] larga de entre las sūras del mufaṣṣal[20] - y si es más larga mejor[21]- mientras no claree[22].

7. Al acabar la recitación de la sūra haces un takbīr[23] mientras[24] te inclinas hacia la posición de rukū^{c}, poniendo las manos en las rodillas[25], enderezando la espalda[26], sin levantar ni bajar la cabeza y separando los brazos de los costados[27].

8. Tanto la inclinación (rukū^{c}) como la postración (suŷūd) has de hacerlos con sincera sumisión (juḍū^{c})[28].

9. No se han de hacer súplicas (du^{c}ā') durante la inclinación[29]; pero podrás decir si quieres: subḥāna rabbiya-l-^{c}aḍīm wa bi ḥamdih[30], sin que haya límite ni duración concreta en lo que a las palabras o a la inclinación se refiere[31].

10. Luego, mientras te enderezas[32], dices[33]: sami^{c}a-l-āhu li man ḥamidah[34].

11. Tras ello dices[35]: Al·lāhumma rabbanā wa laka-l-ḥamd[36], si rezas solo[37]; ya que ello no lo dice el Imām.

12.El que reza tras un Imām no dice: samiᶜa-l-āhu li man ḥamidah, sino que dice: Al·lāhuma rabbanā wa laka-l-ḥamd.

13.Luego, te enderezas de modo tranquilo y sereno[38].

14.Tras ello, te dispones a postrarte[39] - sin sentarte -, a la vez que pronuncias un takbīr[40].

15.Posas la frente y la nariz en el suelo[41].

16.Pones las palmas de las manos en el suelo[42], dirigiéndolas hacia la qibla[43] y situándolas junto a las orejas o un poco menos[44].

17.Hay amplitud en lo mencionado, mas no se han de apoyar los antebrazos en el suelo ni pegar los brazos a los costados, sino separarlos moderadamente[45].

18.Mientras te postras, tus pies habrán de estar perpendiculares al suelo y con la parte inferior de sus dedos gordos pegada al suelo[46].

19.Si así lo deseas, dices: suḥānaka rabbī ẓalamtu nafsī wa ᶜamiltu sū'an fa-gfir-lī[47], u otra fórmula diferente que prefieras decir.

20.También puedes hacer una súplica durante tu postración.

21.La duración de esto no está limitada[48]; pero lo mínimo es que tus miembros lleguen a estar perfectamente inmóviles[49].

22.Luego, levantas tu cabeza[50] del suelo pronunciando un takbīr y te sientas[51], plegando tu pierna izquierda al sentarte entre las dos postraciones y poniendo el pie derecho perpendicular al suelo con la parte inferior de sus dedos tocando el suelo[52], a la vez que levantas las palmas de las manos del suelo y las colocas sobre tus rodillas[53].

23.Luego, vuelves a postrarte tal y como lo hiciste la primera vez.

24.A continuación, te incorporas del suelo desde la postura en que estás, apoyándote con las manos[54]. No te vuelves a sentar para, desde ahí, incorporarte[55], si no más bien haces como ya he indicado.

25.Mientras te incorporas pronuncias un takbīr[56].

26.Seguidamente, recitas tal y como lo hiciste en la primera rakᶜa o un poco menos[57] y repites las mismas acciones con la excepción de que recitarás el qunūt tras la inclinación o, si así lo deseas, antes de la inclinación y después de la recitación[58].

[La súplica del qunūt]

27.El qunūt[59] es como sigue: Al·lāhumma innā nastaᶜīnuka wa nastagfiruka wa nu'minu bika wa natawakkalu ᶜalaika wa najnaᶜu laka wa najlaᶜu wa natruku man yakfuruk. Al·lāhumma iyyāka naᶜbudu wa laka nuṣallī wa nasŷudu wa ilaika nasᶜà wa naḥfid. Narŷū raḥmataka wa najāfu ᶜaḍābaka-l-ŷidd. Inna ᶜaḍābaka bi-l-kāfirīna mulḥiq[60].

[Continuación del modo de hacer la oración]

28.Seguidamente, haces al postrarte y sentarte lo que se ha descrito con antelación.

29.Al sentarte tras las dos postraciones, colocas tu pie derecho perpendicularmente al suelo con la parte inferior de sus dedos tocándolo y pliegas tu pierna izquierda, haciendo descansar la nalga sobre el suelo y sin sentarte sobre tu pie izquierdo.

30.Si así lo deseas, inclinas el pie derecho al colocarlo haciendo que la parte lateral de su dedo gordo sea la que toque el suelo; lo cual está permitido[61].

[El tašahhud]

31.Luego recitas el tašahhud[62], el cual es como sigue[63]: At-Taḥiyātu lillāh, az-zakiyyātu llilāh, aṭ-ṭayyibātu-ṣ-ṣalawātu llilāh. As-Salāmu ᶜalaika ayyuha-n-abiyyu wa raḥmatu-llāhi wa barakātuh. As-Salāmu ᶜalainā wa ᶜalà ᶜibādi-l-lāhi-ṣ-ṣālihīn. Ašhadu an lā illāha illā-l-lāhu waḥdahu lā šarīka lahu, wa ašhadu anna Muḥammadan ᶜabduhu wa rasūluh[64].

[Las bendiciones al Profeta – la paz sea con él – tras el último tašahhud

y las súplicas meritorias que le siguen]

32.Y si haces el saludo final de la oración (salām) después de esto te es suficiente[65]; pero puedes añadir lo siguiente: Wa ašhadu anna-l-laḍī ŷā'a bihi Muḥammadun ḥaq, wa anna-l-ŷannata ḥaq, wa anna-n-nāra ḥaq, wa anna-s-sāᶜata ātiatun lā raiba fīhā, wa anna-l-lāha yabᶜaṯu man fī-l-qubūr[66]. Al·lāhumma ṣalli ᶜalà Muḥammadin wa ᶜalà āli Muḥamad, wa-rḥam Muḥammadan wa āla Muḥammad, wa bārik ᶜalà Muḥammadin wa ᶜalà āli Muḥammad. Kamā ṣallaita wa raḥimta wa bārakta ᶜalà Ibrāhīma wa ᶜalà āli Ibrāhīm fī-l-ᶜālamīna innaka ḥamīdun maŷīd[67]. Al·lāhumma ṣalli ᶜalà malā'ikatika wa-l-muqarrabīn, wa ᶜalà anbiyā'ika wa-l-mursalīn, wa ᶜalà ahli ṭāᶜatika aŷmaᶜīn[68]. Al·lāhumma gfir lī wa li-wālidayya wa li-a'immatinā wa li-man sabaqanā bi-l-īmāni magfiratan ᶜazmā[69]. Al·lāhumma innī as'aluka min kulli jairin sa'alaka mihu Muḥammadun nabiyyuk, wa aᶜūḍu bika min kulli šarrin stᶜāḍaka minhu Muḥammadun nabiyyuk[70]. Al·lāhumma gfir lanā mā qaddamnā, wa mā ajjarnā, wa mā asrarnā, wa mā aᶜlannā, wa mā anta aᶜlamu bihi minnā[71]. Rabbanā ātinā fi-d-duniā ḥasanatan wa

fi-l-ājirati ḥasanatan wa qinā ᶜaḍāba-n-nār[72]. Wa aᶜūḏu bika min fitnati-l-maḥyà wa-l-mamāt, wa min fitnati-l-qabr, wa min fitnati-l-masīḥi-d-daŷāl, wa min ᶜaḍābi-n-āri wa sū'i-l-maṣīr[73]. As-Salāmu ᶜalaika ayyuha-n-abiyyu wa raḥmatu-llāhi wa barakātuh. As-Salāmu ᶜalainā wa ᶜalà ᶜibādi-l-lāhi-ṣ-ṣālihīn[74][75].

[Saludo final]

33.Luego, dices[76]: as-salāmu ᶜalaikum[77], profiriendo este saludo una sola vez hacia la derecha. Lo diriges hacia el frente, para girar luego la cabeza ligeramente hacia la derecha[78]. Esto en cuanto al Imām y al que reza individualmente.

34.En cuanto al que es dirigido en la oración (ma'mūn), saluda una vez girando la cabeza ligeramente hacia la derecha[79]; devuelve al frente[80] otro saludo dirigiéndoselo al imām[81]; y vuelve a devolver[82] otro a quien le hubiese saludado desde su izquierda. En el caso en que nadie le hubiese saludado[83], no devolvería saludo alguno hacia la izquierda.

[Modo de colocar las manos durante el tašahhud]

35.Durante el tašahhud, se colocarán las manos sobre los muslos[84] y se cerrarán los dedos de la mano derecha, extendiendo el dedo índice como si señalase. El lado del dedo índice deberá quedar frente al rostro.

36.Hay discrepancia en cuanto a si debe[85] o no mover el dedo índice[86]. Según una opinión, el extender el dedo[87] significa la creencia en Al·lāh como dios único. Según la opinión de quienes lo mueven, se trata de un modo de ahuyentar a Šaiṭān. Personalmente creo que se trata[88] de un modo de recordar que se está rezando, de tal forma que – si Al·lāh lo quiere – se pueda evitar el equivocarse y distraerse mientras se reza[89].

37.Se extenderá la mano izquierda sobre el muslo izquierdo[90] sin moverla ni señalar con la misma.

[Ḏikr meritorio al finalizar la oración obligatoria]

38.Es meritorio que después de las oraciones se haga ḍikr[91], glorificando a Al·lāh[92] treinta y tres veces, alabándole[93] treinta y tres veces y enalteciéndole[94] treinta y tres veces. Y completa las cien diciendo: lā ilāha illā Al·lāhu waḥdahu lā šarīka lah. Lahu-l-mulku wa lahu-l-ḥamdu wa huwa ᶜalà kulli šai'in qadīr[95].

39.Es meritorio, tras la oración de la mañana (ṣubḥ), permanecer haciendo ḍikr, pidiendo perdón (istigfār), glorificando (tasbīḥ) y rogando (duᶜā') hasta el la salida del Sol o un poco antes. Mas no es obligatorio[96].

40.Se rezarán[97] las dos rakᶜas del alba (faŷr) antes de la oración de la mañana (ṣubḥ) y después del despuntar del alba, en las que se recitará en cada rakᶜa la primera sūra del Corán (Umm al-Qur'ān o Fātiḥa) en voz baja[98].

[Oración de ẓuhr]

41.La recitación de la oración del mediodía (ẓuhr) es[99] como[100] la de la mañana (ṣubḥ) en cuanto a la longitud de sus sūras[101], o un poco menos[102].

42.En esta oración, no se deberá recitar nada en voz alta. En la primera y segunda rakᶜa, recitará la primera sūra del Corán y otra sūra en voz baja. Y en las dos últimas, sólo la primera sūra del Corán en voz baja[103].

43.En su primera sentada (ŷalsa), pronunciará el tašahhud hasta que diga wa ašhadu anna Muḥammadan ᶜabduhu wa rasūluh.

44.Luego, se levantará sin pronunciar el takbīr hasta que no esté completamente erguido, si es el Imām o reza solo. Pero si es dirigido en la oración (ma'mūn), se levantará cuando el Imām pronuncie el takbīr, pronunciándolo él mismo una vez esté erguido.

45.En lo que queda de oración, se procederá –en cuanto a las inclinaciones (rukūᶜ), postraciones (suŷūd) y sentadas (ŷulūs)– del mismo modo en que se ha descrito anteriormente con respecto a la oración de la mañana (ṣubḥ).

[Oraciones supererogatorias]

46.Tras esta oración se podrán realizar oraciones supererogatorias, aconsejándose que se hagan cuatro rakᶜas[104], en las que se saludará al final de cada dos.

47.También se aconseja lo mismo antes de la oración de la tarde (ᶜaṣr)[105].

[Recitación en el resto de las oraciones]

48.En lo que a la oración de la tarde se refiere (ᶜaṣr), realizará exactamente lo mismo que hemos descrito para la oración del mediodía (ẓuhr). Excepto que en las dos primeras rakᶜas, recitará –tras la primera sūra del Corán (Umm al-Qur'ān o Fātiḥa)– sūras cortas tales como wa-d-duḥà[106], innā anzalnāhu[107], etc..

49.En cuanto a la oración de magrib, la recitación se hará en voz alta en sus dos primeras rakᶜas, recitando en cada una de ellas la primera sūra del Corán y una sūra de las cortas[108]. En la tercera

rak^{c}a, sólo recitará la primera sūra del Corán[109]. Luego, recitará el tašahhud[110] y hará el saludo final.

50.Es meritorio realizar dos rak^{c}as supererogatorias tras esta oración, siendo mejor todo lo que se añada de más. Y si realiza seis rak^{c}as supererogatorias, será excelente; pues es muy recomendable todo tipo de práctica supererogatoria entre la oración de magrib e ^{c}išā'[111].

51.En cuanto al resto de las otras cuestiones relacionadas con la oración de magrib, son idénticas a las mencionadas con respecto a las otras oraciones.

52.En cuanto a la última[112] ^{c}išā', que se trata de al-^{c}atma (si bien el nombre de ^{c}išā' es el que mejor la designa y conviene), se recitará en voz alta en cada una de las dos primeras rak^{c}as la primera sūra del Corán y otra sūra más; siendo la recitación en esta sūra un poco más larga que en la oración de ^{c}aṣr[113]. En cada una de las dos últimas rak^{c}as, se recitará en voz baja la primera sūra del Corán, realizando el resto de la oración según las indicaciones arriba especificadas.

53.Es indeseable dormir antes de esta oración[114] y mantener conversación después de la misma, a no ser por necesidad.

54.La recitación en silencio durante la oración estriba toda ella en mover la lengua[115] al pronunciar las palabras del Corán[116].

55.En cuanto a la recitación en voz alta, estriba en escucharse a sí mismo y en que le escuche quien se halle cerca[117], si reza por cuenta propia[118].

56.La recitación en voz alta de la mujer será más baja que la del hombre[119].

57.En cuanto a la forma de rezar de ella, será idéntica a la del hombre, con la excepción de deberá de juntar sus muslos y brazos sin separarlos. Manteniéndose recogida y replegada al sentarse, al postrarse y en todas la demás posiciones[120].

[Oraciones de šaf^{c} y witr]

58.Luego[121], rezará las oraciones de šaf^{c} [122]y witr [123]en voz alta.

59.Es, asimismo, meritorio rezar las oraciones supererogatorias nocturnas en voz alta y las diurnas en voz baja. Aunque está permitido el rezar en voz alta oraciones supererogatorias durante el día[124].

60.La oración de šaf^{c} mínima[125] consta de dos rak^{c}as.

61.Es meritorio recitar en la primera rakᶜa la primera sūra del Corán y la sūra "ṣabbiḥi sma rabbika al-aᶜlà"[126]; y en la segunda, la primera sūra del Corán y la sūra "qul yā ayyūhā al-kāfirūn"[127]. Para luego hacer el tašahhud y el saludo final.

62.Luego, se rezará la oración de witr, que consta de una rakᶜa, en la que recitará[128] la primera sūra del Corán y la sūra "qul huwa Al·lāhu ahad"[129] y las sūras llamadas al-muᶜawwiḏatain[130].

63.Si se hace la oración de šafᶜ más larga[131], se cerrará al final con una oración de witr.

[Recomendación de realizar oraciones supererogatorias nocturnas (tahaŷŷud)]

64.El Mensajero de Al·lāh – la paz y las bendiciones de Al·lāh sean con él – rezaba durante la noche doce rakᶜas (según otra transmisión, diez)[132] que cerraba luego con un witr.

65.La mejor parte de la noche para llevar a cabo actos de adoración es su final. Es preferible que se retrasen las oraciones supererogatorias y el witr hasta el final de la noche. Pero quien usualmente no se despierte en dicho momento, que adelante su witr y las oraciones supererogatorias que desee realizándolas al principio de la noche. Luego, si así lo desea, al despertarse al final de la noche, realizará las oraciones supererogatorias que quiera de dos en dos rakᶜas, sin que tenga que repetir el witr.

66.A quien le venza el sueño y no pueda realizar su ḥizb[133], lo podrá rezar entre el alba y el inicio del clarecer (isfār). Tras ello, realizará el witr y rezará la oración de ṣubḥ.

67.Quien recuerde el witr tras haber rezado la oración de ṣubḥ ya no podrá recuperarlo[134].

[Oración de saludo a la mezquita al entrar en la misma]

68.Quien entre en la mezquita estando en wuḍū' no se sentará hasta que no rece dos rakᶜas[135], si es en un tiempo en que se permite realizar el rukūᶜ[136].

69.Quien entre en la mezquita y aun no haya realizado la oración del alba (faŷr), le valdrán para ello las dos rakᶜas de la oración del alba.

70.Hay discrepancia en el caso de si hubiese realizado la oración del alba en su casa y luego se hubiese dirigido a la mezquita. Se dice que debería de realizar la oración de saludo a la mezquita. Y también se dice que no debería[137].

No se ha de realizar oración supererogatoria alguna entre el alba y la salida del sol excepto las dos rakᶜas del alba[138].

---

[1] Con esto se refiere a las oraciones supererogatorias que se efectúan antes y después de la oración de ẓuhr, las que se efectúan antes de la oración de aṣr, las que se efectúan después de la oración de magrib y de ᶜišā'.

[2] El autor no indica, a lo largo de su descripción de la manera en que se hace la oración obligatoria, qué partes de dicha oración son obligatorias, cuáles son sunnas confirmadas y cuáles meritorias. Ello, sin embargo, lo indicaremos a medida que vaya describiendo la oración.

Quien haga la oración tal y como en la obra queda descrita aun sin saber cuáles de sus partes son obligatorias, cuáles sunna y cuáles meritorias le será válida, siempre y cuando crea que parte o toda la oración es de carácter obligatorio. Ahora bien, si cree que toda la oración es sunna confirmada o meritoria, entonces no le será válida. De todos modos el creyente ha de conocer tanto la manera de hacer la oración como el grado de obligatoriedad de sus distintas partes.

[3] A esta frase de introducción en la oración se la llama takbiratu-l-iḥrām y su significado es "Al·lāh es el más grande". Y no se debe prolongar la primera "a" de la palabra Al·lāh, ni se debe prolongar la segunda "a" de la palabra akbar.

[4] Quien no sepa árabe suficiente no ha de traducir esta frase, sino que se limite a entrar en la oración con la mera intención. El decir esta frase es obligatorio tanto para el Imām, para el que reza detrás de él, como para el que reza solo. Es, asimismo, obligatorio decirla estando de pie, excepto para aquel que se halla en retraso con respecto al Imām detrás del cual reza por hallarse dicho Imām ya inclinado (o sea por hallarse el Imām ya en rukūᶜ). En dicho caso, le es válida la introducción, pero la rakᶜa le cuenta o no según si haya proferido la frase (takbiratu-l-iḥrām) de pie o estando ya inclinado. La frase de introducción (takbiratu-l-iḥrām) ha de estar acompañada de la intención de entrar en la oración, si no, no es válida. Asimismo, es meritorio proferir la frase en voz alta.

[5] Esta elevación de las manos es tan sólo meritoria y se realiza haciendo que las palmas de las manos miren hacia el suelo, mientras que el dorso de la mano mira hacia cielo.

[6] En cuanto al hombre, puede elegir elevar las manos hasta la altura de los hombros o un poco menos; pero la mujer - según transmite al-Qirāfī (ver AZ en TH, pág. 102; AH en KF, vol I, pág. 228; y NF FQ, vol. I, pág. 176) - ha de elevar las manos hasta una altura un poco inferior a la de los hombros. En cuanto al juicio legal que corresponde a esta acción es el de meritorio. Asimismo, la postura mas difundida (mašhūr) es que sólo se elevan las manos de esta forma en el momento de entrar en la oración y no al proceder a realizar la inclinación (rukūᶜ) o al levantarse de la misma. En esta cuestión, la escuela mālikī coincide con la ḥanafī, siendo la prueba argumental de la escuela mālikī los ḥadīces que sustentan esta postura y que coinciden - y por lo tanto son reforzados en virtud de dicha coincidencia - con la Práctica de la Gente de Madīna (ᶜamal ahl al-Madīna) (IR en BM I-134).

Obsérvese que el autor no hace referencia alguna al hecho de situar la mano derecha sobre la izquierda en el pecho (qabḍ). Por lo que de modo implícito se sobreentiende que los brazos quedan en su postura natural que es la de dejarlos caer libremente a lo largo de los costados (sadl). Y, en efecto, esta es la postura más difundida en la escuela mālikī: es indeseable colocar la mano derecha sobre la izquierda en el pecho (qabḍ) cuando se trate de una oración obligatoria. En este punto, la escuela mālikī se separa y distingue del resto de las otras tres escuelas. La prueba que sustenta esta postura se puede argumentar en dos aspectos. Uno es el que elige IR en BM, vol. I, pág. 137 donde afirma que la mayoría de los hadīces transmitidos por los Compañeros del Profeta (la paz sea con él) donde se explica la forma en que éste hacía la oración no mencionan el detalle del qabḍ. El otro modo de argumentarlo es el que elige IL en FW vol. I, págs. 105 y 125 el cual está basado en que el sadl

forma parte de la Práctica de la Gente de Medina, la cual tiene preferencia sobre el ḥadīṯ cuando ambos se contradicen. Como ilustración de ello, veamos un fragmento de una de la fatwas de IL en FW vol. I, pág. 105:

"Has de saber que el dejar caer los brazos a lo largo de los costados (sadl) en la oración está firmemente establecido por la Sunna. Lo hizo el Profeta y ordenó que se hiciese por Consenso (iŷma^{c}) de los musulmanes. Además de que hay consenso por parte de los Cuatro Imāmes de que es permitido hacerlo en la oración. Esto está tan ampliamente difundido entre los seguidores de dichos Imāmes que forma parte del Conocimiento Necesario del Din (ma^{c}lūm min ad-dīn bi aḍ-ḍarūra). Se trata de la primera manera y la última manera en que rezó y ordenó que se rezase el Profeta, la paz sea con él.

La prueba de que se trata de la primera manera en que el Profeta rezó y ordenó que se rezase consta en el ḥadīṯ seleccionado y mencionado por Mālik, que Al·lāh esté complacido con él, en el Muwaṭṭa', transmitido por Sahl b. Sa^{c}d y al que se ciñeron al-Bujārī y Muslim, cuyo texto es: "**Se les ordenaba a la gente que la persona pusiese su mano derecha sobre su antebrazo izquierdo en la oración**". La prueba de ello radica en que el hecho de que se les ordenase colocar las manos de la manera mencionada (qabḍ) implica que antes las dejaban caer a los costados (sadl). Si así no fuese, se trataría de una instrucción superfluamente reiterativa, cosa impensable en el Legislador, la paz sea con él.

Es, asimismo, de sobra conocido que los Compañeros no practicaron el sadl a no ser por haber visto al Mensajero, la paz sea con él, hacerlo. Pues él les ordenó que así lo hiciesen al decirles: "**Rezad tal y como me veáis hacerlo**".

En cuanto a la prueba que demuestra que el sadl es la última manera en que rezó y ordenó que se rezase el Profeta, radica en su práctica continuada por parte de los Compañeros (Ṣaḥāba) y los Seguidores (Tābi^{c}īn). Hasta tal punto que Mālik dijo - según lo transmite Ibn al-Qāsim en la Mudawwana: "**No lo conozco**", refiriéndose al qabḍ en la oración obligatoria (farīḍa). Puesto que es imposible que desconociesen la última manera de rezar del Mensajero, la paz sea con él, ni que le desobedezcan, ya que le seguían a pie juntillas y conocían a la perfección sus modos de proceder, imitándole en la oración. De ahí que Mālik adjuntase la Práctica de ellos a la aleya legisladora, al ḥadīṯ ṣaḥīh que no contradice la Práctica y al Consenso (iŷmā^{c}). Haciendo de estos cuatro los fundamentos de su método (maḏhab).

En cuanto al qabḍ en la oración obligatoria, se discrepa en cuanto a su desaconsejabilidad (karāha), su aconsejabilidad (nadab) y su permisibilidad (ibāḥa). Sin que haya discrepancia alguna en cuanto a la constancia de que el Profeta, la paz sea con él, lo hubiese realizado y mandado realizar.

Los partidarios de la aconsejabilidad y la permisibilidad del qabḍ discrepan en el modo en que éste ha de ser llevado a cabo. Por lo que, según la escuela de Mālik, hay cuatro opiniones al respecto, las cuales han quedado claramente expuestas por el Imām Ibn ^{c}Arafa y otros. Entre estas opiniones, la más difundida (mašhūr) y compartida por la mayoría de los seguidores de Mālik es la transmitida por Ibn al-Qāsim en la Mudawwana: la desaconsejabilidad del qabḍ. Teniendo como prueba el abandono del qabḍ por parte de los Compañeros y los Seguidores y la práctica del sadl por parte de ellos, tal y como ya se ha mencionado. Lo cual indica la abrogación del efecto legal que prescribe el qabḍ".

[7] Sin intercalar ningún tipo de súplica (du^{c}ā') entre el takbīr y la recitación, ya que eso es indeseable según Mālik.

[8] U oración del alba.

[9] Hacer la recitación en voz alta esta oración es sunna.

[10] Es obligatoria su recitación en cada una de las rakᶜas de las cinco oraciones obligatorias para el que es Imām o reza solo. Mientras que es tan sólo meritoria cuando se trata de una persona que reza tras un Imām (ma'mūm) que está recitando en silencio.

[11] En el nombre de Al·lāh, el Misericordioso y Compasivo. Esta fórmula se llama basmala.

[12] Es uno de los nombres de la sūra al-Fātiḥa.

[13] Ya que es indeseable en la oración obligatoria, no en la oración supererogatoria. Del mismo modo que la basmala es indeseable en este caso, lo es el taᶜawwuḏ o decir aᶜūḏu bi-llāhi min aš-šaiṭāni ar-raŷīm (me refugio en Al·lāh de Šaiṭān el lapidado). No obstante, si se recita la basmala en voz baja con intención de escapar de la controversia producida por la opinión que considera que es obligatorio recitarla, entonces no es indeseable.

En cuanto a los argumentos que fundamentan esta postura, podemos encontrarlos en el ḥadiṯ de Anas b. Mālik, transmitido por Mālik (3:6:30) y por Muslim (4:13:50), y el de ᶜAbd Al·lāh b. Mugaffal, transmitido por at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn. Māŷa y Aḥmad. Los cuales han quedado confirmados por la práctica ininterrumpida de la Gente de Madīna.

[14] …ni el de los extraviados. Se trata del final de la Fātiḥa.

[15] A título meritorio.

[16] Esta es la postura de Mālik y la de Abū Ḥanīfa. Y está basada en el ḥadīṯ de ᶜAlqama b. Wā'il transmitido por Aḥmad y confirmado por práctica ininterrumpida de la Gente de Madīna. Y ello ya que se trata de un ruego (duᶜā') y no es parte de la Fātiḥa.

[17] Amén, en español.

[18] Sin embargo, la postura más firme es que es indeseable que el Imām la pronuncie en voz alta.

[19] Es sunna el recitar aunque sea una sola aleya; pero es meritorio que sea una sūra completa.

[20] El mufaṣṣal es la parte del Corán que va desde la sūra al-Ḥuŷurāt (49 Los Aposentos Privados) hasta el final. Las sūras largas del mufaṣṣal van desde la sūra al-Ḥuŷurāt hasta la sūra an-Nāziᶜāt (79 Los que arrancan) inclusive. Las sūras medias del mufaṣṣal van desde la sūra ᶜAbasa (80 Frunció el ceño) hasta la sūra al-Lail (92 La Noche). Las sūras cortas del mufaṣṣal van desde la sūra aḍ-Ḍuḥà (93 La claridad de la mañana) hasta el final. El hecho de recitar una sūra larga del mufaṣṣal es únicamente meritorio.

[21] Siempre y cuando no seas el Imām.

[22] Si clarea, es mejor que la sūra sea corta.

[23] Hacer o proferir un takbīr es decir Al·lāhu akbar (Al·lāh es el más grande). Cada takbīr es considerado una sunna de la oración; pero no hay que hacer postración de olvido a no ser que se omitan dos takbīres.

[24] El hacer el takbīr a la vez que uno se inclina hacia la posición de rukū^{c} es meritorio. Es igualmente meritorio hacerlo en todos los actos de la oración, excepto al levantarse de la segunda rak^{c}a, en cuyo caso se hace el tabīr cuando uno ya se haya erguido. A continuación, explica qué es el rukū^{c}.

[25] Es meritorio separar los dedos de la mano en el rukū^{c} y juntarlos en el suŷūd.

[26] A título meritorio.

[27] También a título meritorio únicamente en el caso del hombre, ya que la mujer no deberá separar los brazos de los costados.

[28] Esta sincera sumisión es meritoria, según la opinión más difundida. Sin embargo, Ibn Rušd sostiene que se trata de un acto obligatorio (véase TH de AZ p. 107).

[29] Por ser indeseable.

[30] Significa: "Gloria a Al·lāh y alabado sea". También se puede usar cualquier otra fórmula, como: subḥāna rabbiya al-^{c}aẓīm (Gloria a Al·lāh el Grandioso), la cual se aconseja decir tres veces.

[31] Sin embargo, el Imām no ha de alargar demasiado la inclinación, ya que ello puede afectar a quienes le siguen en la oración.

[32] El enderezarse es obligatorio.

[33] A título de sunna.

[34] Significa: "Al·lāh escucha a quien le alaba".

[35] A título meritorio.

[36] Significa: "¡Oh, Señor nuestro, para Ti es la alabanza!

[37] O detrás del Imām.

[38] Tanto el enderezarse como la tranquilidad son partes obligatorias de la oración.

[39] A título obligatorio. Asimismo, es meritorio que al descender hacia la postración, las manos se posen en el suelo antes que las rodillas; y que al levantarse de la postración, las rodillas se separen del suelo antes que las manos. Y ello por que así lo ordenó el Profeta - la paz sea con él - (ḥadīṯ de Abū Huraira transmitido por Abū Dāwud) y lo confirmó la Práctica de la Gente de Madīna. En cuanto a lo transmitido en los Sunan que contradice esto, se trata de un ḥadīṯ criticado por ad-Dāraqutnī y, según otros, abrogado.

[40] A título de sunna.

[41] Es indeseable apretar la frente contra el suelo para que deje marca como mucha gente ignorante hace. Lo obligatorio es posar la frente; pero si no posa la nariz, deberá repetir la oración mientras se halle en su tiempo. En caso de que la frente se halle afectada por heridas, hará simple amago de postrarse sin que sea necesario el que lo haga realmente.

[42] Es indeseable el hecho de posar las palmas de las manos, la nariz y la frente sobre algo que no sea el propio suelo, como p. ej. alfombras, alfombrillas o tejidos por el lujo que ello presupone. Se permite, sin embargo, el postrarse sobre esteras de fibra vegetal siempre y cuando sean burdas. Aunque, según figura en el Mujtaṣar de Jalīl, es mejor postrarse directamente sobre el suelo. Y ello siempre y cuando el uso de alfombrillas no sea a causa de que el suelo esté extremadamente frío, caliente, sucio, áspero o se tenga una herida en la frente, la nariz o las palmas de las manos, en cuyo caso desaparecería la indeseabilidad. No obstante, el Šaij Muḥammad. ᶜIllīš en sus anotaciones a HD, dice que la escuela šāfiᶜī permite el hecho de postrarse sobre tejidos y alfombrillas y que ello ha de ser considerado como ampliación del margen jurídico (fusḥa) [ver HD, vol. I, pág. 252, nota 4]. Esto explica porqué en el Magreb las mezquitas siempre han estado alfombradas por burdas esteras de fibra vegetal.

[43] A título meritorio.

[44] También a título meritorio.

[45] El pegar los brazos a los costados es indeseable para los hombres, mas no para las mujeres.

[46] A título meritorio. A ello hay que añadir que es asimismo meritorio separar las rodillas y no apoyar el vientre sobre los muslos.

[47] Significa: ¡Alabado seas, Señor mío! He sido injusto conmigo mismo y he obrado mal. Perdóname, pues.

[48] Sin embargo, no ha de abusar en lo que a la oración obligatoria se refiere.

[49] La inmovilidad de los miembros (iṭmi'nān) en cada una de las posturas de la oración es obligatoria.

[50] El elevar la cabeza del suelo tras la postración para sentarse es de carácter obligatorio.

[51] El sentarse es también de carácter obligatorio.

[52] Este es el modo de sentarse (ifḍā')meritorio entre las dos postraciones y al hacer el tašahhud. El pie izquierdo queda situado entre los dos muslos o bajo la pantorrilla derecha. La escuela mālikī se diferencia ligeramnete de las otras tres escuelas en el modo de sentarse. En la escuela ḥanafī, el orante se sienta en todo momento sobre su talón izquierdo (iftirāš); mientras que en las escuelas šāfiᶜī y ḥanbalī es lo mismo que en la escuela ḥanafī en todo momento excepto en la sentada última, la cual se hace igual que en la escuela mālikī.

[53] A título meritorio y con los dedos de las manos extendidos.

[54] Al contrario de las otras escuelas según las cuales no se ha de apoyar el orante sobre las palmas de sus manos para incorporarse.

[55] Al contrario de la escuela šāfiᶜī que dice ser sunna sentarse ligeramente antes de incorporarse para realizar la segunda y la cuarta rakᶜa.

[56] A título meritorio.

[57] Es meritorio que la recitación de la segunda rakᶜa sea más corta - en tiempo, que no en longitud - que la de la primera. También es meritorio que la azora o aleyas que se reciten en la segunda rakᶜa sigan el orden consecutivo del Corán.

[58] El qunūt se recita tras la segunda rakᶜa a título meritorio. Es preferible recitarlo antes de la inclinación; pero si se olvida hacerlo antes de la inclinación, se hará después. No se han de levantar las palmas de las manos hacia el cielo ni se ha de recitar en voz alta.

[59] Piedad o sometimiento.

[60] "¡Oh, Al·lāh! Te imploramos ayuda y perdón, en Ti creemos, a Ti nos encomendamos y sometemos, por Ti renunciamos a lo demás y abandonamos a quien Te niega. Oh, Al·lāh! Sólo a Ti adoramos, rezamos y nos postramos y hacia Ti nos apresuramos y nos encaminamos. Esperamos Tu misericordia y tememos Tu duro castigo. Pues Tu castigo alcanzará a los infieles".

[61] Esto se contradice con la opinión del al-Bāŷī - más preferible - que afirma que es la parte inferior del dedo gordo la que debe tocar el suelo (TH 119). Hemos de añadir que el sentarse para pronunciar el salām es sunna y que el modo de hacerlo es meritorio.

[62] Plegaria que se dice a título de sunna al sentarse en la oración.

[63] Según Mālik, el cual lo toma de ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb, que Al·lāh esté complacido con él.

[64] "Los saludos son para Al·lāh, las buenas obras son para Al·lāh, las buenas palabras y las oraciones son para Al·lāh. ¡La paz sea sobre ti, oh Profeta, así como la misericordia de Al·lāh y su bendición! La paz sea sobre nosotros y sobre los rectos siervos de Al·lāh! Testifico que no hay más dios que Al·lāh, único y sin asociado; y testifico que Muḥammad es Su siervo y mensajero".

[65] Te es suficiente incluso si sólo dices: Ašhadu an lā illāha illā-l-lāhu waḥdahu lā šarīka lahu, wa ašhadu anna Muḥammadan ᶜabduhu wa rasūluh. Sin embargo, es meritorio decirlo entero.

[66] "Y testifico que aquello de lo que informó Muḥammad es verdad; y que el Jardín es real; y que el Fuego es real; y que la Hora llegará sin duda alguna; y que Al·lāh resucitará a los moradores de las tumbas".

[67] "¡Oh, Al·lāh! Bendice a Muḥammad y a la familia de Muḥammad; ten misericordia con Muḥammad y con la familia de Muḥammad; y derrama baraka sobre Muḥammad y sobre la familia de Muḥammad. Tal y como bendeciste, tuviste misericordia y derramaste baraka sobre Ibrāhīm y sobre la familia de Ibrāhīm, en los mundos, pues eres Alabado y Misericordioso".

[68] "¡Oh, Al·lāh! Bendice a Tus ángeles y a los allegados; a Tus profetas y a los enviados; y a todos aquellos que Te obedecen".

[69] "¡Oh, Al·lāh! Perdona concluyentemente a mis padres, a nuestros Imāmes y a aquellos que nos han precedido en la fe".

[70] "¡Oh, Al·lāh! Te pido todo lo bueno que Te haya pedido Muḥammad, Tu profeta. Y me refugio en Ti de todo mal del que en Ti se haya refugiado Muḥammad, Tu profeta".

[71] "¡Oh, Al·lāh! Perdónanos lo que hayamos adelantado y lo que hayamos atrasado; lo que hayamos ocultado y lo que hayamos manifestado; y todo aquello que conoces mejor que nosotros".

[72] "Señor nuestro! Danos algo bueno en esta vida, algo bueno en la próxima y líbranos del castigo del fuego".

[73] "Y en Ti me refugio de la tentación de la vida y de la muerte; de la tentación de la tumba; de la tentación del Anticristo; y del tormento de la tumba y del nefasto retorno".

[74] "Sobre ti la paz - Oh, Profeta! -, la misericordia de Al·lāh y su bendición. Sobre nosotros la paz y sobre los justos siervos de Al·lāh".

[75] Este último añadido es de fundamento débil.

[76] A titulo obligatorio, para finalizar la oración y salir del estado se inviolabilidad (iḥrām).

[77] "La paz sea sobre vosotros". No es válido finalizar la oración con otra fórmula distinta a ésta, excepto para quien le es imposible pronunciarla debido a una imposibilidad física o por no saberla pronunciar correctamente, por lo que le sería suficiente salir de la oración con su mera intención.

[78] El giro de la cabeza hacia la derecha es de carácter meritorio. Se comienza profiriendo la taslīma (decir "as-salāmu ᶜalaikum") hacia el frente y se acaba girándola cabeza ligeramente hacia la derecha de tal modo que quien se halle detrás del orante llegue a ver su mejilla. Es sunna proferir la taslīma en voz alta.

A continuación citaré el pronunciamiento jurídico (fatwà) del Šaij M. ᶜIllīš sobre la prueba argumental (dalīl) que sustenta el modo de hacer la taslīma según la escuela mālikī:

Con respecto a las palabras que el orante añade tras pronunciar el saludo final de la oración wa raḥmatu-l-lāhi wa barakātuh. ¿Se trata de algo obligatorio, sunna, meritorio, indeseable o contrario a lo preferible (jilāf al-awlà)?

Alabado sea Al·lāh y que la paz y las bendiciones recaigan sobre nuestro señor Muḥammad, Mensajero de Al·lāh. El decir wa raḥmatu-l-lāhi wa barakātuh después del salām final de la oración es contrario a lo preferible (jilāf al-awlà). Consta en el Maŷmuᶜ lo siguiente: "Basta con decir as-salāmu ᶜalaikum'; y es preferible ceñirse a esas palabras". En el Mawāhib al-Qadīr consta lo siguiente: "El añadir wa raḥmatu-l-lāhi wa barakātuh después del salām final de la oración es contrario a lo preferible, ya que se contradice con la Práctica de Medina aunque el ḥadiṯ que lo indica se trate de un ḥadiṯ confirmado (saḥīḥ)". En una glosa, cita al-Ŷazūlī que el hecho de añadir wa raḥmatu-l-lāhi wa barakātuh es algo permitido, sin que atribuya dicha opinión a nadie. Esta opinión es correcta si el salām fuese una condición, quedando en entredicho si el salām fuese un pilar. En otras palabras, si el salām fuese una condición, sería algo externo a la oración. Por lo tanto, si añade las mencionadas palabras, las añade una vez ya fuera de la oración. Ahora bien, si el salām fuese un pilar de la oración, el añadido de la susodichas palabras supondría añadir algo a la oración, y por lo tanto el hecho de que sea permitido queda en entredicho. Dijo at-Tataʼī: "Ibn Šihāb Muḥammad Ibn Muslim az-Zuhrī - uno de los más grandes ulemas de los Seguidores (Tābiᶜīn) y maestro del Imām Mālik, que Al·lāh esté complacido con todos ellos - increpó a un Imām de Quraiš que añadió las mencionadas

palabras, diciéndole: "¡¡Quita wa raḥmatu-l-lāhi wa barakātuh lo correcto es decir as-salāmu ᶜalaikum!". Dijo aš-Šabrajītī: "Lo que se añade al salām es un saludo entre la gente por lo que no hay mal alguno en añadir las mencionadas palabras, puesto que se encontraría ya fuera de la oración, tal y como dice Zarrūq. Sin embargo, se trataría de algo indeseable o contrario a lo preferible (jilāf al-awlà)". En el Daw' aš-Šumūᶜ consta lo siguiente: "A no ser que se desee salir de la divergencia existente con los ḥanbalis. Pues para ellos, para que la oración sea válida, hay que proferir dos salāms, uno a la derecha y otro a la izquierda, y decir en cada uno as-salāmu ᶜalaikum wa raḥmatu-l-lāh. Sin que eso mismo sea obligatorio para ellos en las oraciones supererogatorias [FW de IL, vol. I, pág. 126].

[79] Al contrario del Imām y del que reza solo, no ha de comenzar a proferir el saludo dirigiéndolo hacia el frente, sino que lo profiere cuando ya haya girado ligeramente su cabeza hacia la derecha [HA de AD, pág. 247].

[80] A título de sunna.

[81] Si el Imām no se encuentra frente al orante, éste no dirigirá el saludo volviendo el rostro hacia aquel, sino que lo dirigirá físicamente al frente pero mentalmente hacia el Imām.

[82] La palabra "devolver" implica que es válido decir salāmun ᶜalaikum o ᶜalaika as-salām. No obstante, lo preferible es la formula del saludo de salida de la oración: as-salāmu ᶜalaikum, la cual es la única válida para salir de la oración.

[83] Porque no hubiese nadie a su izquierda o porque el que hubiese no hubiese hecho al menos una rakᶜa en grupo.

[84] A título meritorio y cerca de las rodillas.

[85] Siempre a título meritorio.

[86] La opinión más difundida (de Ibn al-Qāsim) es que se ha de mover durante todo el tiempo hasta el saludo final, ya sea de izquierda a derecha o de arriba abajo. Y no se ha de hacer como mucha gente hace que es mover el dedo y detenerlo a la hora de pronunciar la šahāda, para luego continuar moviéndolo hasta que termina el ṣalāt ᶜalà an-nabī .

[87] Sin moverlo.

[88] El hecho de mover el dedo índice.

[89] Dice SH, en TQ pág. 66, existe un nervio en el dedo índice de la mano derecha que está directamente conectado con el corazón. Lo cual hace que éste último no pierda su concentración al ser movido el dedo en cuestión.

[90] O sobre la rodilla izquierda. Todo ello a título meritorio.

[91] Recuerdo de Al·lāh mencionándole.

[92] Diciendo: subḥāna Al·lāh.

[93] Diciendo: alḥamdu li-llāh.

[94] Diciendo: Al·lāhu akbar.

[95] "No hay mas dios que Al·lāh, único y sin asociados. De Él es el reino, para Él es la alabanza y es poderoso sobre todas las cosas.

[96] Esta era la práctica de los primeros musulmanes y es práctica establecida en todas la ṭāriqas sufíes.

[97] A título meritorio. No obstante y según otros, se trata de una sunna confirmada.

[98] Y quien entre en una mezquita a rezar y encuentre que ya se está rezando la oración de la mañana (ṣubḥ), que se una a los orantes y recupere la oración meritoria del alba (faŷr) cuando ya el Sol se haya elevado en el cielo. La oración meritoria del alba (faŷr) es la única de las oraciones meritorias que se recuperan. Su tiempo de recuperación va desde que el Sol se ha elevado en el cielo a la altura de una lanza hasta el mediodía.

[99] A título meritorio, siempre que dé tiempo y que no se sea Imām.

[100] Según Ašhab e Ibn Ḥabīb.

[101] Se refiere a las sūras largas del mufaṣṣal (ver nota 19).

[102] Según el Imām Mālik. Y es la opinión preferible.

[103] La recitación en voz baja es a título de sunna.

[104] También se aconseja realizar cuatro rakᶜas supererogatorias antes de esta oración.

[105] La sabiduría implícita (ḥikma) en el acto de realizar oraciones supererogatorias antes de la oración obligatoria radica en el hecho de prepararse para la oración obligatoria. Y ello ya que la persona tal vez se halle inmersa en el maremagnum mundano de la vida terrena, por lo que las oraciones supererogatorias actúan de freno a sus pensamientos y sentimientos mundanos, poniéndole en una disposición más espiritual para acometer la oración obligatoria que las sucede. En cuanto a la sabiduría implícita en realizar oraciones supererogatorias tras la oración obligatoria, radica en actuar como una especie de rectificación a los posibles fallos de concentración y acometida de pensamientos terrenos (dunyāwī) que hubiesen acaecido en la oración obligatoria.

[106] Sūra de La claridad de la mañana [Corán 93].

[107] Sūra del Decreto [Corán 97].

[108] Esta es la práctica que quedó establecida y que disfruta de preferencia con respecto a otros ḥadīces que indican lo contrario.

[109] En voz baja.

[110] Seguido del saludo al Profeta, la paz sea con él.

[111] Práctica establecida, asimismo, en todas la ṭāriqas sufíes.

[112] La llama "última" ya que algunos alfaquíes llaman a las oraciones de magrib e ᶜišā' "las dos ᶜišā'" (al-ᶜišā'ain).

[113] Se refiere a las sūras medias del mufaṣṣal (ver nota 10, pág. 69).

[114] Se refiere a la oración de ᶜišā'.

[115] Eso es lo mínimo permitido en la recitación silenciosa. En cuanto al máximo, radica en que sólo el orante se oiga a sí mismo. Asimismo, si no mueve la lengua y recita el Corán tan sólo mentalmente, no le vale.

[116] La oración sólo vale con las palabras del Corán, ya que cualquier otro libro revelado o ha sido abrogado o tergiversado.

[117] Eso es lo mínimo permitido en la oración en voz alta. El máximo permitido no tiene límite.

[118] O sea, si no reza tras un Imām, ya que si fuese Imām, lo normal sería que le oyesen los orantes que se hallasen tras él. La oración en voz alta ha de efectuarse a condición de que no disturbe a otro orante que se halle cerca de él. Pues la realización de una sunna (rezar en voz alta) no puede llevarse a cabo a expensas de algo prohibido (disturbar a otro orante).

[119] Su recitación alta consiste en que sólo ella se oiga a sí misma. Por lo tanto, el límite superior de la recitación en voz baja de la mujer y su recitación en voz alta coinciden.

[120] Esta es la opinión de Mālik transmitida por Ibn Ziyād. La opinión de Ibn al-Qāsim es que la forma de la oración de la mujer es completamente idéntica a la del hombre. No obstante, AZ en TH (p. 139) dice que la opinión de Mālik transmitida por Ibn Ziyād es preferible (rāŷiḥ) a la opinión de Ibn al-Qāsim.

[121] Tras rezar la oración de ᶜišā'.

[122] A titulo meritorio y constando de dos rakᶜas. El significado de šafᶜ es "par".

[123] Se trata de una sunna confirmada (mu'akkada). Está permitido - según la opinión preferente - que entre ambas oraciones medie un lapso de tiempo largo. El significado de witr es "impar".

[124] Está permitido, pero es contrario a lo preferible (jilāf al-awlà). Del mismo modo que lo es rezar en voz baja oraciones supererogatorias nocturnas.

[125] En cuanto al máximo, carece de límite.

[126] Corán, 87.

[127] Corán, 109.

[128] También a título meritorio.

[129] Corán, 112.

[130] Corán, 113 y 114. Se las llama así porque protegen de todo mal a quien las recita.

[131] Esto es: añadiendo más pares de rakᶜas.

[132] Ambas transmisiones no se contradicen, ya que a veces el transmisor consideraba las dos rakᶜas de después del wuḍū' como parte de las rakᶜas nocturnas, y otras veces no. La oración nocturna (tahaŷŷud) es obligatorio para el Profeta (la paz sea con él) y meritorio para nosotros.

[133] Porción del Corán que se recita de seguido dentro o fuera de la oración. En este caso, se refiere a la porción de Corán que se recita durante la oración de tahaŷŷud.

[134] Sin embargo, si recuerda el witr mientras reza la oración de ṣubḥ, se recomienda que corte dicha oración (siempre y cuando no haya completado una rakᶜa de dicha oración), que haga el witr, luego que haga la oración de faŷr y luego la de ṣubḥ. Y todo ello siempre que se trate de alguien que está rezando solo, no tras un Imām o siendo el mismo Imām.

[135] Es desaconsejable sentarse sin haber rezado la oración de saludo a la mezquita. No obstante, si se está constantemente entrando y saliendo de la mezquita, una sola oración de saludo es suficiente.

[136] Se refiere a un tiempo en el que se permita rezar oraciones supererogatorias. Por lo tanto no se debe realizar el saludo a la mezquita en los tiempos en los que está prohibido rezar (mientras sale el Sol, mientras se pone y durante el discurso de la oración del viernes) o en los que se desaconseja rezar (después de la oración de ᶜaṣr y después de la oración de faŷr).

Se aconseja a quien no pueda hacer la oración de saludo de la mezquita debido a las restricciones temporales mencionadas o por haber entrado sin estar en wuḍū' que diga cuatro veces: subḥāna Al·lāh, wa al-ḥamdu lillāh, wa lā ilāha illa Al·lāh, wa Al·lāhu akbar.

[137] Y esta es la opinión más sólida.

[138] Excepto el wird o ḥizb de quien se ha quedado dormido, el šafᶜ, el witr, la oración fúnebre cuando no se teme que empiece a pudrirse el cadáver y la postración de la recitación coránica.

Mientras el Sol está saliendo, está prohibida todo tipo de oración no obligatoria. Una vez que el Sol ha salido, se desaconseja rezar oraciones no obligatorias, hasta que el Sol se eleve a la altura de una lanza de doce palmos.

d4 CAPÍTULO SOBRE EL IMAMATO Y LAS REGLAS CONCERNIENTES AL IMĀM Y A QUIEN LE SIGUE

[Reglas concernientes al Imamato de la oración]

1. Dirigirá a la gente en la oración el mejor de ellos y el más versado en el fiqh.

2. La mujer no dirigirá – ya sea en oración obligatoria o supererogatoria – ni a hombres ni a mujeres[1].

3. Cuando el Imam recite en voz baja, el que le sigue lo hará también[2]. Cuando lo haga en voz alta, el que le sigue no deberá recitar a la vez[3].

4. Quien alcance a hacer [en grupo] una rakᶜa o más de una se considera que ha asistido a la oración en grupo[4].

5. Tras el saludo final del Imam, que recupere lo que le faltase por hacer tal y como el Imam hubiese hecho en lo que a la recitación se refiere. Pero en cuanto a las posiciones de erguido y sentado se refiere, que proceda como el orante que prosigue en su oración rezando solo.

6. Quien haya rezado solo[5] puede[6] repetir la oración en grupo[7] por el beneficio que ello comporta[8]; excepto, únicamente, si se trata de la oración de magrib[9].

7. Quien alcance a hacer en un grupo una rakᶜa o más de una oración no deberá repetir dicha oración en otro grupo.

8. Quien sólo alcance a hacer en un grupo el tašahhud o la posternación (suŷūd), podrá repetir dicha oración en otro grupo[10].

[Posición en la oración del Imām y de quien le sigue]

9. El hombre que reza solo con el Imam se sitúa a la derecha de éste[11].

10. A partir de dos hombres o más, se situarán detrás del Imam.

11. Si con ellos se encuentra una mujer, ésta se situará tras ellos.

12. Y si con ella se encuentra un solo hombre, éste rezará a la derecha del Imam y la mujer rezará tras ellos.

13. Quien rece con su esposa que ésta se sitúe tras él.

14. En cuanto al niño, si reza con un solo hombre, que se sitúen ambos tras el Imam; siempre y cuando el niño sea consciente del acto[12] y no se vaya dejando solo a quien reza al lado de él[13].

[Indeseabilidad de repetir la oración en grupo tras haber ya dirigido

el Imam Oficial (rātib) la oración en grupo]

15. Cuando el Imam Oficial[14] reza solo, es como si se hubiese realizado la oración en grupo[15].

16. En toda mezquita en la que hay un Imām Oficial, es indeseable que se realice la oración en grupo dos veces[16].

17. Quien haya rezado una oración no podrá hacer de Imām para la misma oración.

18. Si el Imam se equivoca y se postra a causa de ello, que se postre también quien le siga aunque no se haya equivocado[17].

19. Nadie deberá levantar su cabeza antes que el Imam; ni hará nada hasta que no lo haga el Imam. Comenzará la oración después de que el Imam la haya comenzado[18]; se levantará después de las dos rakᶜas después de que el Imam lo haya hecho[19]; y saludará después de que el Imam haya saludado[20].

20. El resto de los actos puede hacerlos a la vez que el Imam[21]; pero es mejor si los hace después.

21. El Imām asume todas las equivocaciones que cometa el que le sigue, excepto: la inclinación, la postración, el takbīr inicial, el saludo final o la intención de hacer la oración obligatoria que se trate[22].

22. Cuando el Imam pronuncie el saludo final, que no se quede donde estaba[23], sino que se desplace. A no ser que esté en su propio domicilio, pues en ese caso podrá proceder como quiera.

---

[1] Entre las condiciones del Imamato figuran las siguientes:

- ser varón,
- ser musulmán,
- ser púber (sólo en la oración obligatoria),
- estar en plenas facultades mentales,
- tener conocimiento (fiqh de la oración y recitación del Corán),
- tener integridad moral (en lo que a las reglas de la oración se refiere),
- poder realizar físicamente todos los movimientos de la oración,
- coincidencia de la oración (p. ej.: no se puede rezar ẓuhr detrás de un Imām que está rezando ᶜasr),
- ser residente en la misma localidad y ser libre en lo que a la oración del viernes se refiere.

[2] A título meritorio.

[3] Por ser ello indeseable.

[4] Se considera que ha conseguido hacer la rak^{c}a en grupo si hubiese puesto las manos sobre sus rodillas antes de que el Imām se hubiese incorporado del rukū^{c}.

[5] Siempre y cuando no haya hecho la oración en una de las tres mezquitas sagradas del Islam.

[6] A título meritorio.

[7] Dos personas o más; no con sólo uno, a no ser que sea Imām de una mezquita. Y dejará en manos de Al·lāh que Él elija cuál de las dos oraciones que ha realizado (la que hizo solo y la que hizo en grupo) será considerada su oración obligatoria.

[8] La oración en grupo tiene veintisiete veces más valor que la realizada a solas.

[9] Ya que si la repite, el número de rak^{c}as obligatorias del día será par, y la oración de magrib tiene tres rak^{c}as precisamente para que este número sea impar. En caso de que repita la oración en grupo, que la interrumpa si el Imām aún no hubiese hecho el rukū^{c}. Si el Imām ya hubiese realizado el rukū^{c}, que continúe con él; pero que añada, tras el saludo del Imām, una rak^{c}a más con intención de hacer la oración par y supererogatoria.

[10] Ya que el beneficio de rezar en grupo sólo se alcanza si se hace una rak^{c}a completa con el grupo.

[11] Y se retrasa ligeramente para que se pueda diferenciar el Imām del que le sigue.

[12] O sea, consciente de la recompensa que entraña mantenerse en su posición orando.

[13] Las distintas posiciones mencionadas que adoptan los hombre, las mujeres y niños en la oración con respecto al Imām son a título meritorio. El hecho de no respetar dichas posiciones no rompe la oración; pero es indeseable el no respetarlas.

[14] En árabe rātib. Se trata del Imām que ha sido nombrado por el Sultán, su representante, el que establece una mezquita como waqf o la Comunidad de Musulmanes.

[15] En lo que al beneficio que dicha oración en grupo comporta.

[16] Antes, durante o después de que el Imām Oficial rece.

[17] Si hubiese entrado en la oración con el Imām desde el principio, la regla se aplica en su totalidad, ya se postre el Imām antes o después del saludo final.

Si hubiese llegado a alcanzar una rak^{c}a con el Imām, se postrará con el Imām si éste se postra antes del saludo final. Si el Imām se postra después del saludo final, no deberá postrarse con el Imām, pues eso invalidaría su oración. Lo que hará es postrarse después de acabar su oración.

Si no hubiese llegado a alcanzar una rak^{c}a con el Imām, no se postrará con el Imām, ya se postre éste antes o después del saludo final, ya que ello invalidaría su oración.

[18] O se, dirá el takbīr de apertura después de que el Imām haya terminado de pronunciarlo. Si lo dice antes o al mismo tiempo que el Imām, la oración no es válida.

[19] A título meritorio.

[20] A título obligatorio, ya que si saluda antes o al mismo tiempo que el Imām, la oración no es válida.

[21] Aunque es indeseable.

[22] Ya que todo ello son partes obligatorias (farā'iḍ) de la oración, y las omisiones de partes obligatorias de la oración no son asumidas por el Imām.

[23] Con que cambie ligeramente de postura es suficiente. Y ello para que el que entre en la mezquita no crea que el Imām sigue orando, si no que sepa que ya ha acabado la oración.

d5 CAPÍTULO GENERAL SOBRE LA ORACIÓN

[Vestimenta mínima necesaria en la oración]

1. La vestimenta mínima necesaria en la oración para la mujer es una cobertura opaca y larga que cubra el dorso de los pies. O lo que es igual a un qamīṣ[1] y un pañuelo opaco.

2. Al hombre le basta el vestirse en la oración con una sola prenda.

3. El orante no deberá cubrirse la nariz ni el rostro en la oración[2]; ni se remangará las ropas; ni se recogerá el cabello[3].

[Reglas concernientes equivocarse durante la oración]

4. Para todo error en la oración[4] que consista en añadir algo, se deberán agregar dos postraciones después del saludo final, con su respectivo tašahhud y saludo.

5. Para todo error en la oración que consista en omitir algo[5], que se postre[6] antes del saludo final y tras haber hecho el tašahhud. Luego, se vuelve a hacer el tašahhud[7] y se saluda. Según otra opinión, no se ha de repetir el tašahhud[8].

6. Quien omita y añada a la vez que se postre antes del saludo final.

7. Quien olvide prosternarse después del saludo final que se prosterne cuando lo recuerde; aunque ya haya pasado mucho tiempo de ello[9].

8. Si el olvido es de haberse postrado antes del saludo final, que se postre si lo recuerda al poco rato[10]. Pero si pasa mucho rato, que repita su oración desde el principio; a no ser que sólo se trate de la omisión de algo leve, tal y como la sūra que sigue a la Fātiḥa[11], dos takbīres, los dos tašahhuds[12], o similar. En cuyo caso, no estará obligado a reparación alguna[13].

9. La postración no es válida ni suficiente cuando se omite una rak^{c}a, una postración, la recitación[14] en toda la oración o en dos rak^{c}as de la misma o cuando se omite la recitación en una rak^{c}a de la oración de la mañana.

10. Hay divergencia en cuanto a la omisión de la recitación en una rak^{c}a de las demás oraciones. Según una opinión, es suficiente postrarse antes del saludo; según otra opinión, descarta dicha rak^{c}a y realiza otra en su lugar[15]; y según otra opinión, se postra antes del saludo sin realizar otra rak^{c}a y repite la oración por precaución. Esta última es – si Al·lāh quiere – la mejor de todas las opiniones[16].

11. Quien omita un solo takbīr[17], un samiᶜa-l-lāhu li man ḥamidah o el qunūt, no esta obligado a postración alguna[18].

[Reglas concernientes a quien recuerda un error en su oración tras haberla acabado]

12. Quien acabe su oración y acto seguido recuerde que le faltaba por hacer algo[19] de la misma, que vuelva al mismo lugar donde estaba orando – en caso en que se hallase cerca; que haga un takbīr para comenzar; y que rece lo que le faltase por rezar.

13. Pero en caso de que hubiese pasado un largo rato[20] o hubiese ya salido de la mezquita[21], que comience su oración desde el principio.

14. La misma regla se aplica a quien haya olvidado el saludo final[22].

15. Quien no se acuerde si ha rezado tres o cuatro rakᶜas, que se base en lo cierto[23] y rece lo que dude[24]. Por lo que añadirá una cuarta rakᶜa, postrándose tras el saludo final[25].

16. Quien hable por olvido, que se postre tras el saludo final[26].

17. Quien no se acuerde si ha saludado o no, que salude. Y no estará obligado a postración alguna[27].

18. A quien le ataque constantemente la duda sobre si ha errado o no en la oración, que la obvie; pero que se postre tras el saludo final[28]. Se trata del caso de quien duda constantemente si ha errado, ya sea añadiendo u omitiendo, sin poder llegar a certeza alguna[29]. Que se postre únicamente tras el saludo final.

19. Ahora bien, si tiene certeza del error, que se postre tras enmendar su oración.

20. Pero si yerra frecuentemente y constantemente comete errores, que enmiende su oración sin que tenga que postrarse por su error.

21. Quien se levante[30] tras haber realizado dos rakᶜas[31] que vuelva a sentarse mientras no despegue del suelo sus manos y sus rodillas[32]. Si las despega, que continúe levantándose sin volver a sentarse y que se postre antes del saludo final.

[Reglas concernientes a la recuperación de las oraciones obligatorias

que se hayan dejado sin hacer]

22. Quien se acuerde de una oración omitida[33], que la rece[34] en cuanto la recuerde[35] y que la realice en las mismas condiciones[36]. Luego, que repita[37] la oración que hubiese realizado si se encuentra dentro del tiempo de la misma[38].

23. Quien deba muchas oraciones que las realice en cualquier momento del día y de la noche, al salir el Sol y al ponerse, y como mejor le convenga.

24. Si se trata de pocas oraciones – menos que las oraciones de un día y una noche[39] – que comience por las mismas[40], aunque ello implique que se pase el tiempo de la oración que le tocase rezar.

25. Si se trata de muchas oraciones[41], que comience rezando la oración de la que tema que se pase su tiempo[42].

[Cuestiones que anulan la oración]

26. A quien se acuerde de una oración omitida[43] mientras está rezando otra, se le invalida la oración[44].

27. Quien se ría[45] durante una oración, que la repita; sin que tenga que repetir el wuḍū'[46]. Si estuviese tras un Imām, que continúe y que luego la repita.

28. El sonreírse[47] no obliga a nada[48].

29. El soplar durante la oración equivale a haber hablado[49]. A quien lo haga intencionadamente, se le invalida su oración[50].

[Reglas concernientes a equivocarse en la dirección de la qibla

y a efectuar el wuḍū' con agua impura]

30. Quien se equivoque en la dirección de la qibla[51], que repita la oración[52] mientras esté en su tiempo.

31. Lo mismo se aplica a quien rece con ropa o en un lugar manchados con impureza.

32. Lo mismo se aplica a quien haga wuḍū' con agua impura de la que se discrepa sobre su impureza[53].

33. Ahora bien, quien haga wuḍū' con agua cuyo color, sabor u olor se haya alterado, deberá siempre de repetir su oración y su wuḍū'.

[Posibilidad de juntar dos oraciones obligatorias y cuándo ello es posible]

34. Se permite[54] unir las oraciones de magrib e ᶜišā' en las noches que llueva[55] y cuando haya oscuridad y barro[56].

35. Se hace la llamada para la oración de magrib al principio de su tiempo fuera de la mezquita[57]; luego – según Mālik – se espera un poco. Tras ello, se hace la iqāma dentro de la mezquita y se reza dicha oración. Acto seguido[58], se hace la llamada para la oración de ᶜišā' dentro de la mezquita[59] y se reza dicha oración. Finalmente, todos se marchan[60] mientras aún queda luz del día antes de que desaparezca el crepúsculo vespertino (šafaq)[61].

36. Juntar en ᶜArafa las oraciones de ẓuhr y ᶜaṣr al mediodía es una sunna confirmada; y se realiza haciendo el aḏān y la iqāma para cada oración.

37. También lo es el juntar las oraciones de magrib e ᶜišā' en Muzdalifa si se llega a dicho lugar.

38. El viajero que se apresura en su viaje puede juntar dos oraciones al final del tiempo de ẓuhr y al principio del tiempo de ᶜasr. También puede hacer lo mismo con las oraciones de magrib e ᶜišā'[62].

39. Cuando el viajero parte al principio del tiempo de la primera oración, que junte ambas oraciones en dicho momento[63].

40. El enfermo que tema desvanecerse[64] puede juntar sus oraciones al mediodía y a la puesta del Sol.

41. Si el juntar las oraciones le es más cómodo al enfermo debido a un mal de vientre o algo similar, que junte las oraciones en la mitad del tiempo de ẓuhr y cuando desaparezca el crepúsculo vespertino[65].

[Recuperación de oraciones obligatorias de quien se desmaye y quien tenga la regla]

42. Quien se haya desvanecido, no tendrá que recuperar las oraciones cuyo tiempo haya pasado durante su desvanecimiento; sino que tendrá que hacer la oración en cuyo tiempo hubiese recobrado el sentido, siempre que quedase tiempo para hacer una o más rakᶜas.

43. Lo mismo se aplica a la mujer que deja de menstruar[66]. Si lo que queda del día – después de que se purifique sin retraso alguno – son cinco rakᶜas[67], que rece ẓuhr y ᶜaṣr. Si lo que queda de la noche son cuatro rakᶜas, que rece magrib e ᶜišā'. Y si lo que queda del día o de la noche es menos que lo dicho, que sólo rece la última oración.

44. Si la mujer menstrúa según las mencionadas condiciones[68], no tendrá que recuperar la oración en cuyo tiempo menstruó.

45. Si menstrúa cuando quedaban de cuatro a una rakᶜa del día o de tres a una rakᶜa de la noche, recuperará únicamente la primera oración[69].

46. Hay discrepancia en cuanto a si menstrúa cuando quedaban de la noche cuatro rak^{c}as. Unos dicen que es similar al caso anterior[70]; y otros dicen que ha menstruado durante el tiempo de dichas oraciones, por lo que no tiene que recuperarlas[71].

[Reglas concernientes a la omisión durante el wuḍū'

y a la duda de si se ha roto dicho wuḍū']

47. Quien esté seguro de haber realizado el wuḍū', pero dude[72] de si lo ha roto, que lo repita[73].

48. Quien recuerde haber omitido una parte obligatoria del wuḍū', que realice dicha parte y lo que sigue si no hubiese tardado en acordarse de ello[74]. Pero si hubiese tardado[75] en acordarse, que solamente realice la parte omitida[76].

49. Si la omisión ha sido intencionada, que repita el wuḍū'[77] si desde entonces ya hubiese pasado un cierto tiempo[78].

50. Si a todo ello ya hubiese rezado, que repita siempre sus oraciones y su wuḍū'[79].

51. Quien recuerde haber omitido algo similar a enjuagarse la boca, sonarse la nariz o frotarse las orejas[80], que lo haga sin repetir lo que le sigue, siempre que no hubiese tardado en acordarse de ello. Si hubiese tardado en acordarse, que realice lo omitido en vistas a la siguiente oración sin que tenga que repetir lo que hubiese rezado antes de la enmienda.

52. No hay inconveniente alguno en rezar sobre una parte limpia de una estera que tenga en otra parte de la misma una impureza[81].

[Reglas concernientes a la oración del enfermo]

53. No hay inconveniente para el enfermo que se encuentra sobre un lecho sucio de impureza en que extienda sobre el mismo una tela gruesa sobre la que rece[82].

54. El enfermo que no pueda tenerse en pie[83] realizará la oración sentado si puede cruzarse de piernas[84]; si no, la realizará como pueda.

55. Si no puede postrarse que haga gestos[85] que equivalgan a la inclinación y la postración, siendo su gesto de postración más marcado que el de inclinación.

56. Si no puede, que rece sobre su costado derecho gesticulando[86]. Y si sólo puede estar boca arriba, que así lo haga[87].

57. Que no retrase su oración mientras se halle consciente y que rece como buenamente pueda.

58. Si el enfermo no puede tocar el agua porque ello le pueda perjudicar o porque no encuentra quien se lo facilite, que haga tayammum.

59. Si no encuentra quien le pueda facilitar tierra, que haga tayammum con la pared si es de barro o está recubierta de barro. Si está recubierta de yeso o cal, que no haga con ella el tayammum[88].

[Reglas concernientes a la oración del viajero]

60. El viajero al que le toca rezar y que se halla en un terreno fangoso donde no encuentra donde hacerlo, que descienda de su montura y rece de pie, haciendo que el gesto que equivale a la postración sea más marcado que el de la inclinación.

61. Si no puede ponerse de pie en dicho terreno[89], que rece sobre su montura en dirección a la alquibla.

62. Le está permitido al viajero hacer oraciones supererogatorias mientras viaja sobre su montura en cualquier dirección en que ésta le lleve[90], siempre que se trate de un viaje en el que se acortan las oraciones.

63. La oración de witr la puede hacer sobre su montura si así lo desea.

64. La oración obligatoria – aun estando enfermo – no se ha de hacer más que apeándose. A no ser que, si se apease, tuviese que hacer la oración sentado y gesticulando a causa de su enfermedad. En ese caso, podría hacerla sobre su montura, tras hacer que ésta se detenga y que se oriente a la alquibla.

[Reglas concernientes a la hemorragia nasal que sucede durante la oración]

65. Quien sufra una hemorragia nasal mientras reza con el Imām, que salga a lavarse la sangre[91] y que continúe luego la oración[92] siempre que no hubiese hablado o pisado una sustancia impura[93].

66. No se continuará a partir de la rakᶜa que no haya sido completada con sus dos postraciones, sino que se considerará como nula.

67. No se sale de la oración cuando la hemorragia es ligera[94]. En ese caso, se ha de detener la sangre con los dedos[95], siempre que no esté manando o goteando[96].

68. No se continúa la oración cuando se ha salido de la misma a causa de vómito[97] o ruptura de wuḍū'.

69. Quien sufra una hemorragia nasal después de que el Imām haya proferido el saludo final de la oración, que salude y se marche.

70. Si la hemorragia nasal la sufre antes del saludo final del Imām, que salga y se lave la sangre; y que luego regrese, se siente[98] y salude.

71. El que sufre una hemorragia nasal puede continuar su oración allá donde se halle si cree que no llegará a alcanzar al Imām en lo que quede de oración.

72. Sin embargo, cuando se trate de la oración del viernes; entonces, sólo podrá continuar la oración en la mezquita[99].

73. La poca sangre[100] que haya en las vestimentas[101] deberá de ser lavada[102]; pero no se ha de repetir la oración a no ser que se trate de mucha sangre.

74. Aparte de la sangre, la mucha o poca impureza invalida igualmente la oración[103].

75. No es obligatorio lavar la sangre de pulgas a no ser que sea excesiva[104].

---

[1] Se trata de una prenda larga parecida a un camisón.

[2] Ya sea hombre o mujer, por tratarse de una exageración en el Dīn.

[3] A no ser que lo hubiese hecho por motivos prácticos debido al trabajo que desempeña. En dicho caso, no es indeseable rezar con la ropa arremangada o el pelo recogido.

[4] Obligatoria o supererogatoria.

[5] Algo que sea una sunna confirmada o dos sunnas ligeras.

[6] Dos postraciones.

[7] Sin repetir la Oración al Profeta.

[8] La anterior opinión es la más difundida y la que hay que seguir.

[9] Incluso un año.

[10] Según Ibn al-Qāsim, el poco rato viene definido por el uso y la costumbre (^{c}urf). Según Ašhab, mientras no haya aún salido de la mezquita.

[11] Es leve si omite dicha sūra en una sola rak^{c}a, no si la omite en más de una.

[12] Se trata de la omisión de la recitación de los dos tašahhuds sin omitir el hecho de sentarse para ellos.

[13] La regla es que si se omiten dos sunnas leves y no se hacen las postraciones de olvido al poco rato, al ya pasar mucho rato, la oración es válida y ya no hay que postrarse por dicha omisión. Pero si se trata de tres sunnas leves y no se hacen las postraciones de olvido al poco rato, al ya pasar mucho rato, la oración se invalida.

[14] Se refiere a la recitación de la Fātiḥa.

[15] Y esta es la opinión más sólida por ser la opinión de Ibn al-Qāsim en la Mudawwana.

[16] Ver nota anterior.

[17] Excepto el takbīr del comienzo.

[18] Y si se postra por ello antes del saludo final, su oración se invalida.

[19] Algo obligatorio de la oración.

[20] Y ello viene regulado por el uso y la costumbre (^{c}urf) según Mālik e Ibn al-Qāsim.

[21] Según Ašhab.

[22] Si se acuerda después de haberse levantado, que se siente, que haga un takbīr de entrada, que haga un tašahhud, que haga el saludo final y, finalmente, dos postraciones. Y si se acuerda antes de haberse levantado, que salude y nada más.

[23] O sea, tres rak^{c}as.

[24] O sea, que añada la cuarta rak^{c}a.

[25] Por si la rak^{c}a que añadió hubiese sido una quinta rak^{c}a.

[26] Por haber añadido algo a la oración. Si habla intencionadamente, la oración queda invalidada, a no ser que lo haga para corregir la oración.

[27] Siempre y cuando no haya pasado mucho rato y no se haya colocado de lado o de espaldas a la qibla.

[28] A titulo meritorio.

[29] Constantemente significa que todos los días o en días alternativos le ataca la mencionada duda.

[30] Mejor sería "quien haga amago de levantarse".

[31] Olvidándosele el tašahhud.

[32] También ha de volver si despega del suelo sólo las manos o sólo las rodillas.

[33] Omitida por olvido o intencionadamente.

[34] A título obligatorio.

[35] Ya sea mientras sale el Sol, mientras se pone o mientras el Imām da el discurso del viernes. Es obligatorio hacerlo lo antes posible.

[36] En las mismas condiciones en que las hubiese realizado: recitando en silencio o en voz alta; de viaje o residente; etc.

[37] A título meritorio.

[38] Siempre y cuando el número de oraciones omitidas sea cinco o menos.

[39] O sea cuatro oraciones.

[40] A título obligatorio.

[41] Cinco oraciones; y, según otra opinión, seis oraciones.

[42] Incluso aunque no tema que pase el tiempo, cuando se trata de muchas oraciones, es recomendable comenzar por la oración que toca rezar.

[43] Hasta un número de cuatro. De cinco oraciones en adelante, ya no es obligatorio hacerlas que antecedan a la oración que toca rezar.

[44] Por lo que tendrá que cortar dicha oración. Pero si se haya orando detrás de un Imām, que continúe hasta acabar; que rece luego la oración que omitió; y, finalmente, la que hizo con el Imām y que se le invalidó.

[45] A carcajadas; no una mera sonrisa.

[46] Contrariamente a lo que dice Abū Ḥanīfa.

[47] Durante la oración, se entiende.

[48] No obstante, es indeseable.

[49] Esto es, hacerlo intencionadamente o por desconocimiento anula la oración; y hacerlo por olvido, no la anula; pero tendrá que postrarse tras el saludo final.

[50] El soplar por la nariz no obliga a nada. Tampoco obligan los quejidos de dolor.

[51] Dejando la qibla de lado o de espaldas.

[52] A título meritorio.

[53] Como poca cantidad de agua manchada con una impureza que no ha cambiado ninguno de los tres atributos del agua (olor, color y sabor).

[54] Mas bien, es meritorio.

[55] Una lluvia que obligue a cubrirse la cabeza.

[56] Oscuridad y barro a la vez, no oscuridad sola o barro solo.

[57] O sea sobre la torre o lugar elevado donde tradicionalmente el almuédano llama a la oración.

[58] Sin hacer ningún tipo de oración supererogatoria o ḏikr entre ambas oraciones.

[59] En voz no muy alta, para que la gente no crea que ya ha entrado el tiempo de la oración de ᶜišā'. Esta llamada a la oración no exime de que luego - cuando entre el tiempo de la oración de ᶜišā' – se haga la llamada correspondiente.

[60] Inmediatamente, sin dilación y sin rezar oración supererogatoria alguna.

[61] Si permanecen en la mezquita después de que desaparezca el crepúsculo vespertino (šafaq), tendrán que repetir la oración de ᶜišā'.

[62] Esto lo puede hacer tanto el viajero como el no viajero, ya que en el fondo cada oración se realiza dentro de su propio tiempo. Esto es lo que se llama "unión formal" (jamᶜ ṣuwarī), ya que cada oración queda realizada dentro de su propio tiempo. Nótese también, que esta unión formal está basada en concebir que el final del tiempo de magrib es el principio de ᶜišā'.

[63] Por ejemplo, si el viajero parte en el tiempo de ẓuhr y tiene intención de hacer un alto en el camino después de que se ponga el Sol, que haga ᶜaṣr en el tiempo de ẓuhr antes de partir. Sin embargo, si tuviese intención de hacer el alto antes de que amarillee el Sol, entonces que haga obligatoriamente cada oración en su tiempo. Esto no sólo es aplicable al viajero, sino también a quien está compelido por la necesidad.

[64] O sufrir mareos.

[65] Ésta es la llamada "unión formal".

[66] O a la que le cesa la sangre del puerperio.

[67] Cinco rakᶜas si no está de viaje y tres si está de viaje.

[68] O sea, quedándole del día cinco rakᶜas o de la noche cuatro.

[69] O sea, ẓuhr o magrib.

[70] O sea, que recupere solo la primera oración (magrib).

[71] Y ésta es la opinión correcta.

[72] Siempre y cuando la duda no le sobrevenga todos los días.

[73] A título obligatorio. Si empieza la oración creyendo que está en wudū' y le sobreviene la duda durante la misma, que continúe. Si después de haber acabado sigue dudando o se asegura que rompió el wudū', que repita la oración; pero si vuelve a cerciorarse de que no lo rompió, no tiene que repetir la oración.

[74] El "acordarse" viene delimitado por lo que tarda en secarse un miembro (un brazo, p. ej.) de tamaño normal bajo condiciones de temperatura normal.

[75] O sea, si se hubiesen secado ya sus miembros.

[76] Inmediatamente después de acordarse.

[77] Obligatoriamente.

[78] Ya que hacer el wuḍū' seguido y sin dilación es obligatorio.

Si la omisión ocurre en el gusl, si es intencionada, que lo repita entero si ha pasado mucho tiempo; pero si es por olvido, que haga la parte omitida y nada más, haya pasado poco o mucho tiempo.

[79] Ya que rezó sin wuḍū', el cual es condición para poder rezar.

[80] O sea, sunnas del wuḍū'.

[81] Ya que lo que tiene que estar libre de impurezas es la parte que tocan los miembros del orante.

[82] Lo mismo se aplica al sano. Por lo tanto, está permitido rezar sobre una estera o alfombrilla que en su parte inferior haya una impureza.

[83] Ni siquiera apoyándose.

[84] Los alfaquíes mālikíes tardíos prefieren que se siente como cuando se sienta para el tašahhud.

[85] Con su cabeza y tronco o sólo con su cabeza.

[86] Y de cara a la alquibla. Si no puede sobre su costado derecho, que lo haga sobre el izquierdo también de cara a la alquibla.

[87] Con los pies dirigidos hacia la alquibla. Si tampoco puede así, que se eche boca abajo con la cabeza dirigida hacia la alquibla. Si no puede hacer los gestos de rukū' y suŷūd con la cabeza, que los haga con los párpados. Y si tampoco puede con los párpados, que los haga con los dedos.

[88] Ya que un proceso desnaturalizador ha sido ya introducido.

[89] Porque se hunda en el barro; o porque tema la presencia de fieras salvajes o salteadores.

[90] En nuestros días esto se aplica al medio de transporte mecánico que se usa en la actualidad. No obstante, hay que procurar - siempre que se pueda - estar montado mirando hacia la dirección en que se mueve el medio de transporte. Esto no es aplicable para el transporte marítimo; ya que en dicho medio de transporte, las oraciones supererogatorias hay que hacerlas en dirección a la alquibla.

[91] Sujetándose la nariz por la parte superior de ésta para evitar el goteo de sangre.

[92] Según Ibn al-Qāsim, para el desconocedor de la reglamentación que regula este caso es mejor que simplemente corte su oración. Aunque la opinión más difundida es que no se corte la oración.

[93] Las otras cuatro condiciones que faltan son:

- no sobrepasar la fuente de agua más próxima,
- no dar la espalda a la alquibla, a no ser que sea para conseguir el agua,
- que la sangre fluya o gotee,
- que esté rezando en grupo ya sea como Imām o como quien le sigue.

[94] O sea, ni gotea ni fluye la sangre. Tan sólo mancha las paredes nasales.

[95] De la mano izquierda. El modo de hacerlo es introducir el meñique en la pared nasal que sangra y frotar la sangre con el pulgar. Si eso no es suficiente, que introduzca el anular y haga la misma operación sucesivamente.

[96] En ese caso, que salga a lavarse la sangre.

[97] Si el vómito es poco y no es fecal, la oración no se rompe.

[98] Que haga el tašahhud.

[99] En la que hubiese empezado a rezar la oración del viernes. Ello en el caso en que antes de haber sangrado, hubiese alcanzado a hacer con el Imām una rakᶜa completa o que, aunque no hubiese alcanzado dicha rakᶜa completa, que crea que pueda alcanzarla con el Imām al volver de lavarse. Si ese no es el caso, que corte su oración y que luego rece ẓuhr.

[100] La "poca sangre" viene delimitada por la superficie de un círculo cuyo diámetro es el de un dirham baglī (su diámetro es ligeramente superior al diámetro de un dirham normal).

[101] O en el cuerpo y/o lugar de oración.

[102] A título meritorio.

[103] Por lo que se deberá – a título meritorio – repetir la oración dentro del tiempo de la misma si se rezó con impureza por olvido. Y se deberá de repetir – a título obligatorio – siempre si se rezó con impureza intencionadamente.

[104] "Excesivo" viene delimitado porque ya le dé vergüenza al orante que la gente le vea con dichas manchas de sangre en la ropa.

d6 CAPÍTULO SOBRE LA POSTRACIÓN

AL RECITAR EL CORÁN

[Reglas concernientes al respecto y número de postraciones]

1. Las postraciones ordenadas en el Corán[1] son once[2]; sin que haya ninguna en el mufaṣṣal[3].

2. Aparecen:

[1º] En Alif lām mīm ṣād[4], donde dice: «**Le glorifican y ante Él se postran**[5]**»**, al final de la azora.

Quien lo recite mientras reza, que se postre[6]. Tras ello, que se incorpore y que recite lo que buenamente pueda de la azora al-Anfāl[7] o de otra cualquiera; para luego efectuar el rukū^{c}[8] y postrarse.

[2º] En la azora ar-Ra^{c}d, donde dice: «**...así como sus sombras, mañana y tarde**[9]**»**.

[3º] En la azora an-Naḥl, donde dice: «**Temen a su Señor por encima de ellos y hacen lo que se les ordena**[10]»**.**

[4º] En la azora Banī Isrā'īl, donde dice: «**...llorando y les hace tener más humildad**[11]**»**.

[5º] En la azora Maryam, donde dice: «**Cunado se les recitaban los signos del Misericordioso, caían postrados llorando**[12]**»**.

[6º] En la azora al-Ḥaŷŷ, al principio donde dice: «**A quien Al·lāh envilece no hay quien lo honre. Es cierto que Al·lāh hace lo que quiere**[13]**»**.

[7º] En la azora al-Furqān, donde dice: «**¿Es que vamos a postrarnos ante quien nos mandéis? Y se alejan aún más**[14]**».**

[8º] En la azora al-Hudhud, donde dice: «**Al·lāh, no hay dios excepto Él, el Señor del Trono inmenso**[15]**».**

[9º] En la azora Alif lām mīm. Tanzīl, donde dice: «**...glorifican a su Señor con las alabanzas que Le son debidas y no tienen soberbia**[16]**».**

[10º] En la azora Ṣād[17], donde dice: «**...y pidió perdón a Su Señor, cayó postrado y se arrepintió**[18]**».** Según otra opinión, donde dice: «**...proximidad y un hermoso lugar de destino**[19]**».**

[11º] En la azora Ḥā mīm. Tanzīl, donde dice: «**...postraos ante Al·lāh que es Quien los ha creado, si sólo a Él le adoráis**[20]**».**

3. No se postra uno durante la recitación del Corán a no ser que se esté en wuḍū'[21].

4. Al efectuar la postración se hace un takbīr; pero no se hará el saludo al acabarla.

5. Hay amplitud en cuanto a decir o no el takbīr al incorporarse de la postración; mas preferimos[22] que se diga.

6. La postración la efectuará quien recite las mencionadas aleyas durante una oración obligatoria o supererogatoria[23].

También la efectuará quien las recite después de la oración de ṣubḥ mientras no claree, y después de la oración de ᶜaṣr mientras no amarillee el Sol[24]

---

[1] Su calificación legal es de sunna. El que escucha la recitación coránica se postrará si se cumplen las siguientes condiciones:

- Que el recitador sea apto para ser Imām, esto es: que sea varón, adulto y que esté en wuḍū'. Por lo que no se postrará al escuchar la recitación de una mujer, un hermafrodita, un niño o quien no esté en wuḍū'. Del mismo modo no se postrará por escuchar la recitación efectuada por un loro o una grabación.
- Que quien escucha esté sentado con intención de aprender las reglas de recitación o de memorizar lo que el recitador recita.
- Que el recitador no recite haciendo alarde de su bella voz, si no con el único propósito de recitar la Palabra de Al·lāh o de amonestar a los oyentes.

Si dándose todas estas condiciones, el recitador no se postra, lo hará el que escucha la recitación.

[2] No postrarse es un acto indeseable.

[3] El mufaṣṣaal empieza en la azora al-Ḥuŷurāt (Los Aposentos Privados, núm. 49).

[4] Esto es: en la azora al-Aᶜrāf (7).

[5] Aleya número 206.

[6] No obstante es indeseable recitar intencionadamente aleyas de postración durante las oraciones obligatorias.

[7] “Los Botines de Guerra” (8).

[8] O inclinación.

[9] Azora del Trueno (13) aleya 15.

[10] Azora de La Abeja (16), aleya 50.

[11] Azora del Viaje Nocturno (17), aleya 109.

[12] Azora de María (19), aleya 58.

[13] Azora de La Peregrinación (22), aleya 18.

[14] Azora del Discernimiento (25), aleya 60.

[15] Azora de Las Hormigas (27), aleya 26.

[16] Azora de La Postración (32), aleya 15.

[17] Número 38.

[18] Aleya 24. Esta es la opinión más difundida (mašhūr).

[19] Aleya 25.

[20] Azora “Se han expresado con claridad” (41), aleya 37.

[21] Orientarse hacia la alquibla es también un requisito para la postración de la recitación coránica.

[22] Los mālikíes.

[23] No obstante, es indeseable recitar durante la oración obligatoria una aleya en la que conlleve postración. Si el Imām recita una aleya de postración y no se postra, el que le sigue en la oración tampoco ha de postrarse; ya que si lo hace, invalida su oración. En cambio, quien reza detrás de un Imām y no se postra al postrarse su Imām por recitar una aleya de postración incurre en una incorrección; pero no se le invalida la oración.

[24] Y ello ya que la postración de la recitación coránica es una sunna confirmada al igual que la oración fúnebre. De ahí que, en este punto, se diferencie del resto de las oraciones supererogatorias, las cuales es indeseable rezarlas después de realizar las oraciones de ṣubḥ y ᶜaṣr.

d7 CAPÍTULO SOBRE LA ORACIÓN DE VIAJE[1]

[Legitimidad para el viajero de acortar la oración de cuatro rakᶜas y sus condiciones]

1. Quien realice un viaje[2] de una distancia de cuatro buruds – lo cual equivale a cuarenta y ocho millas[3] –, debe de acortar sus oraciones[4].

2. Que las rece de dos rakᶜas excepto la de magrib, que no se acorta[5].

3. No se acortarán las oraciones hasta que se dejen atrás los edificios de la población[6]. No deberá quedar delante o al lado del viajero edificio alguno.

4. Luego, no se harán completas las oraciones hasta que regrese a dicha población o se halle a una distancia inferior a una milla[7].

5. Si el viajero tiene intención[8] de permanecer en un lugar por un tiempo de cuatro días – o lo que es equivalente a rezar veinte oraciones –, que complete la oración hasta que abandone dicho lugar.

6. Quien salga de viaje y no haya rezado las oraciones de ẓuhr y ᶜaṣr, que las rece de viaje si quedase del día tiempo suficiente para hacer tres rakᶜas[9].

7. Si quedase del día tiempo suficiente para hacer sólo una o dos rakᶜas, que rece la oración de ẓuhr normal[10] y la de ᶜaṣr de viaje[11].

8. Si regresa de viaje habiendo olvidado[12] dichas oraciones y quedando del día tiempo suficiente para hacer cinco rakᶜas, que rece sin acortar ambas oraciones[13].

9. Pero si sólo queda del día tiempo para hacer de cuatro a una rakᶜas, que rece la oración de ẓuhr de viaje[14] y la de ᶜaṣr normal[15].

10. Si regresa de noche y queda hasta la ruptura del alba tiempo para hacer una o más rakᶜas y aún no hubiese rezado las oraciones de magrib e ᶜišā', que rece magrib en tres rakᶜas e ᶜišā' que la rece normal[16].

11. Si sale de viaje y queda de la noche tiempo para hacer una o más rakᶜas, que rece magrib y que luego rece ᶜišā' de viaje[17].

---

[1] Se trata de una sunna confirmada.

[2] Por tierra, mar o aire; ya sea un viaje obligatorio, recomendable o permitido.

[3] Lo cual equivale a algo más de 78 Km. Es la distancia que una montura cargada moderadamente cubre en un viaje que dura un día y una noche.

[4] Obligatorias, se sobreentiende.

Si un residente reza detrás de un viajero, cada uno rezará según le toque hacerlo: el viajero acortando y el residente sin acortar. Si un viajero reza detrás de un residente, completará la oración. Si el viajero no alcanza a rezar una rak^{c}a completa con el residente, completará si hubiese entrado en la oración con intención de hacerla completa; y la acortará si hubiese entrado en la oración con intención de acortarla.

[5] Por Consenso.

[6] Al igual que los edificios, los parques, jardines y demás poblaciones de las afueras que formen parte del mismo núcleo urbano.

[7] Esta segunda opinión es más débil que la primera.

[8] De ahí que quien no tuviese intención de permanecer en un lugar por un tiempo de cuatro días no tiene que completar las oraciones, aunque acabe quedándose más de cuatro días. Del mismo modo, la persona que no sabe si va a permanecer en un lugar por cuatro días o menos no ha de acortar las oraciones.

[9] Dos rak^{c}as para ẓuhr y una rak^{c}a para ^{c}aṣr. La segunda rak^{c}a de ^{c}aṣr la hace fuera de tiempo.

[10] Por haberse pasado su tiempo sin que estuviese de viaje.

[11] Por estar de viaje durante su tiempo.

[12] Haya omitido las oraciones por olvido o intencionadamente.

[13] Por haber regresado durante el tiempo necesario de ambas oraciones.

[14] Ya que al salir su tiempo la debe realizar de viaje.

[15] Por haber regresado de viaje en su tiempo.

[16] Por haber regresado en su tiempo.

[17] Por haberla alcanzado cuando estaba de viaje.

d8 CAPÍTULO SOBRE LA ORACIÓN DEL

VIERNES (AL-ŶUMUᶜA)

[Obligatoriedad de la oración del viernes]

1. Asistir a la oración del Viernes es obligatorio[1].

2. Y ello, cuando se sienta el Imām en el minbar[2] y comienzan los almuédanos a llamar a la oración.

3. La antigua sunna[3] es que los almuédanos se dirijan en ese momento al minarete para hacer la llamada.

4. Entonces[4], se hace prohibida la venta y todo lo que distraiga de ir a la oración.

5. La segunda[5] llamada a la oración fue establecida por los Omeyas[6].

[Condiciones que la hacen obligatoria][7]

6. Se hace obligatoria la oración del viernes cuando hay un núcleo urbano[8] y un grupo de orantes[9].

7. El discurso (juṭba) de la misma es de realización obligatoria antes de la oración en sí[10].

8. El Imām se apoyará sobre un arco o un bastón[11]; y se sentará al principio y a la mitad del discurso[12].

9. Tras el discurso, se reza[13]. El Imām rezará dos rakᶜas en las que recitará en voz alta[14].

10. En la primera rakᶜa recitará[15] la sūra al-Ŷumuᶜa[16] o similar; y en la segunda, Hal atāka ḥadīṯu-l-gāšiya[17] o similar.

11. Tiene que asistir a la oración del viernes quien habite en la población y quien viva a una distancia de tres millas o menos de la misma[18].

12. La oración del viernes no es obligatoria para el viajero[19], los que se hallan en Minà[20], los esclavos, las mujeres y los niños. Pero si un esclavo o una mujer asisten a la oración, que la recen[21].

13. Las mujeres se situarán tras las filas de los hombres.

14. No deberá asistir a la oración del viernes la mujer joven[22].

15. Se ha de prestar atención al discurso del Imām[23], sentándose la gente de cara a él.

16. Hacer gusl para la oración del viernes es de carácter obligatorio[24].

17. Ir temprano a la oración del viernes es recomendable; mas no durante la primera mitad del día[25].

18. Uno se ha de perfumar[26] y vestir sus mejores ropas para la oración del viernes[27].

19. Preferimos[28] que se retire uno en cuanto se acabe la oración[29] y que no haga oraciones supererogatorias en la mezquita[30].

Se pueden hacer oraciones supererogatorias antes de la oración del viernes[31]. Pero el Imām no debe de hacerlas, si no que ha de ascender al minbar en cuanto entre en la mezquita.

---

[1]Está permitido no acudir a la oración del viernes sólo en los siguientes casos:

- Enfermedad que le haga difícil o doloroso el dirigirse a la oración.
- Cuidar a un familiar enfermo o a quien no tenga quien le cuide aunque no sea familiar.
- Temor por que la propiedad de uno sufra pérdidas.
- Temor por la integridad física de uno.
- Lluvia fuerte.
- Barro que haga difícil caminar.

[2] Lugar elevado situado en la pared de la mezquita que da a la alquibla (dirección de La Meca) desde donde el Imām se dirige a la gente para emitir el discurso (juṭba) que precede a la oración del viernes.

[3] Se refiere a la sunna en el tiempo de los Ṣaḥāba, ya que en tiempos del Profeta – la paz sea con él – no se hacía el aḏān desde un minarete, si no desde la puerta de la mezquita, ni había más de un solo aḏān.

[4] Cuando se llama el aḏān ante el Imām.

[5] Es segunda porque históricamente se estableció con posterioridad; aunque es la primera llamada que se hace avisando a la gente para que se vaya preparando.

[6] Fue establecido por el Califa ᶜUṯmān ibn ᶜAffān – que Al·lāh esté complacido con él. En tiempos del Profeta – la paz sea con él – sólo había un aḏān que se ejecutaba desde la puerta de la mezquita. En tiempos del Califa ᶜUṯmān, se estableció un aḏān que se ejecutaba en el mercado al medio día para que la gente empezase a recoger. Luego se ejecutaba un segundo aḏān desde el minarete. Posteriormente, en tiempos del Califa Hišām ibn ᶜAbd al-Malik, el aḏān que se ejecutaba en el mercado fue trasladado al minarete al medio día. Luego, cuando se sentaba el Imām en el minbar, se ejecutaba un aḏān ante él.

[7] Las condiciones que hacen obligatoria la oración del viernes son diez:

- que se anuncie el comienzo del tiempo de la oración,
- ser musulmán,
- ser adulto,

- estar mentalmente sano,
- ser varón,
- ser libre,
- no ser viajero,
- no estar enfermo,
- no residir a más de tres millas del núcleo urbano,
- residir permanentemente en dicho núcleo urbano.

Las condiciones de ejecución de la oración del viernes son cuatro:

- que haya un Imām,
- que haya un grupo de orantes,
- que haya una mezquita,
- que se pronuncie un discurso (juṭba).

[8] El núcleo urbano puede ser tanto una ciudad como una aldea siempre que sea permanente.

[9] El grupo de orantes no ha sido especificado por el Imām Mālik. Lo que dice es que debe de ser un grupo de gente tal que su interdependencia les haga independientes de los demás. En base a la opinión transmitida por Ibn Māŷisūn en la Wāḍiḥa, la práctica jurídica en el Magreb (mā ŷarà bi-l-ᶜamal fi-l-magrib) es que el grupo ha de ser de treinta hombres libres, adultos y residentes (ver IH en HM, pág. 423). Este grupo de gente ha de residir en la aldea o ciudad para que la oración del viernes se haga obligatoria para ellos. Con otras palabras, la existencia del grupo es condición de obligatoriedad (šarṭ wuŷūb). No obstante, la condición para que la oración sea válida (šarṭ ṣiḥḥa), es que un número mínimo de doce hombres libres, adultos y residentes – exceptuando al Imām – han de asistir a la oración desde el principio del discurso hasta el saludo del final de la oración. Hacemos notar que según Abū Hanīfa el número de asistentes para que se pueda celebrar la oración del viernes son tres más el Imām.

[10] En realidad, se trata de dos discursos. Deberá constar de amonestaciones y buenas nuevas, ser en voz alta y en lengua árabe. No obstante, Abū Ḥanīfa permite que el discurso del viernes se emita en una lengua diferente al árabe; aunque algunos alfaquíes ḥanafíes lo consideran altamente indeseable (makrūh taḥrīmi). Se recomienda que durante el discurso de alabe a Al·lāh y se pidan bendiciones por el Profeta Muḥammad.

[11] A título meritorio. Se puede usar también una espada. Dicho bastón lo sujetará con la mano derecha al contrario del Imām aš-Šāfiᶜī, que dice que se sujete con la izquierda. El propósito de que el Imām se apoye en un bastón, arco o espada es que ello le confiera un aire de autoridad.

[12] El sentarse al principio y a la mitad del discurso – o entre los dos discursos – es a título de sunna. El estar de pie mientras se emite el discurso es obligatorio. Se mantendrá el Imām sentado entre los dos discursos el mismo tiempo que se mantiene sentado entre dos postraciones de la oración.

[13] La persona que haga de Imām ha de ser la misma que la que ha emitido el discurso. A no ser que dicho Imām se sienta repentinamente indispuesto; por lo que designaría a uno de los asistentes para que haga de Imām. No hay inconveniente que medie un pequeño espacio de tiempo entre el final del discurso y el comienzo de la oración siempre que este no sea excesivo. Si el Imām pierde el wuḍū' o sangra por la nariz, la congregación habrá de esperarle si el agua se halla cerca; pero si se haya lejos, se designará a alguien de los asistentes para que haga de Imām.

[14] Durante esta oración, el Imām ha de rezar con la intención de estar dirigiendo en la oración a los presentes. El tiempo de la oración de viernes va desde el mediodía hasta la puesta del Sol. Es recomendable que se haga al principio de su tiempo.

[15] A título recomendable.

[16] Azora del Viernes (62).

[17] Azora del Envolvente (88).

[18] La distancia de tres millas se cuenta desde los límites externos del núcleo urbano, no desde la mezquita. Si vive a tres millas y un tercio de milla, también estará obligado a asistir a la oración del viernes.

[19] No se considera viajero únicamente al que ha recorrido una distancia que le obliga a acortar las oraciones, sino a quien provenga de una distancia mayor que las tres millas que hacen obligatoria la oración del viernes. De ahí que si alguien viene de una distancia superior a las tres millas no puede hacer de Imām en la oración del viernes. No obstante, en la colección de fatwas del Mahdī al-Wazzānī (ver an-Nawāzil al-Ŷadīda al-Kubrà, págs. 520-521) algunos ulemas marroquíes consideran que ello está permitido en contra de la doctrina más difundida del maḏhab (al-mašhūr) y de acuerdo con Ašhab y Saḥnūn.

[20] No sus habitantes; pues para ellos sí es obligatoria la oración del viernes si reúnen las condiciones indispensables para su celebración. Se refiere a los peregrinos del Ḥaŷŷ.

[21] No teniendo después que rezar la oración de ẓuhr.

[22] Es indeseable que la mujer joven asista a la oración del viernes. Y si es excesivamente bella, entonces está prohibido que asista por la gran distracción que ello causaría entre los hombres. En cuanto a la mujer madura, le está permitido hacer la oración en la mezquita; pero lo mejor es que la haga en su propia casa.

[23] Se habrá de prestar atención al discurso del Imām y guardar silencio aunque no alcance a escucharlo. No se deberá desear misericordia (decir yarḥamuka-l-āh) a quien estornuda, ni devolver el saludo, ni hacer gesto a quien habla para que se calle. Se podrá decir āmīn, refugiarse en Al·lāh y pedir bendiciones para el Profeta en silencio; ya que hacerlo en voz alta es indeseable. Según Jalīl, está permitido increpar al Imām si dice algo improcedente.

[24] Se refiere a que es una sunna confirmada. Este gusl ha de estar conectado con el hecho de dirigirse a la oración. No hay inconveniente en que medie entre el gusl y el hecho de salir a la oración un breve lapso de tiempo, que se coma por estar muy hambriento o que se quede uno dormido por que le haya vencido el sueño.

[25] Se debe de ir a partir del mediodía, no antes.

[26] A título meritorio. Se perfumarán sólo los hombres, no las mujeres.

[27] También a título meritorio. Se recomienda el color blanco.

[28] Los seguidores de la escuela mālikī.

[29] Y se acabe el dikr que sigue a la misma.

[30] Pues es indeseable hacerlas en dicho momento.

[31] Siempre y cuando el Imām no haya ya ascendido al minbar, pues entonces está prohibido hacer oraciones supererogatorias. Si se diese el caso que mientras se estuviese haciendo una oración supererogatoria el Imām ascendiese al minbar, se debería acortar al máximo dicha oración.

d9 CAPÍTULO SOBRE LA ORACIÓN DEL TEMOR

[Modo de ejecutarla durante el viaje]

1. La oración del temor durante el viaje cuando se teme al enemigo[1] consiste en que el Imām procede a rezar con un grupo, dejando a otro grupo plantándole cara al enemigo[2].

2. El Imām rezará con el primer grupo una rakᶜa y se queda de pie[3], mientras éstos rezan por sí mismos otra rakᶜa. Luego, saludan y proceden a relevar a sus compañeros.

3. Seguidamente, vienen sus compañeros y entran en la oración tras el Imām, reza éste con ellos la segunda rakᶜa, hace el tašahhud[4] y saluda. Luego, ellos acaban la rakᶜa que les falta y se van.

4. Así se hace en todas las oraciones obligatorias, excepto en magrib en la que el Imām reza con el primer grupo dos rakᶜas[5] y con el segundo una.

[Modo de ejecutarla cuando no se está de viaje]

5. Si no están de viaje y reza el Imām con ellos debido a un gran peligro, que rece en ẓuhr, ᶜaṣr e ᶜišā' dos rakᶜas con cada grupo[6].

6. En cada oración se realizarán el aḏān y la iqāma[7].

7. Si existe mucho peligro, que recen solos en la medida en la que puedan[8]: a pie o montados, andando o corriendo, de frente a la qibla o no[9].

---

[1] Ya sean infieles o musulmanes rebeldes.

[2] El grupo que queda ha de tener suficiente fuerza militar como para poder repeler un ataque del enemigo.

[3] El Imām – mientras está de pie y espera a que el primer grupo acabe de rezar y que venga el segundo grupo – elige entre permanecer callado, recitar el Corán o hacer súplicas.

[4] Ver el capítulo d3, artículo 31.

[5] Cuando el Imām acaba de hacer el primer tašahhud, se levanta y permanece esperando a que el primer grupo acabe la rakᶜa que le falta y a que venga el segundo grupo.

[6] En este caso, el Imām elige, mientras está de pie y espera a que el primer grupo acabe de rezar y que venga el segundo grupo, entre permanecer callado o hacer súplicas, no recitar el Corán.

[7] Ver el capítulo d2, artículo 9.

[8] Si pueden hacer las inclinaciones y postraciones que las hagan; si no que hagan amago de ello. Siendo siempre la postración más marcada que la inclinación.

[9] Si luego se sienten seguros y desaparece el peligro, no tienen que repetir la oración. Cuando el peligro y el temor son intensos, está permitido rezar mientras se está luchando. También se permite en dichas circunstancias, hablar mientras se reza. Ya sea avisando a los demás de un peligro, increpando al enemigo, profiriendo gritos de guerra, etc.

d10 CAPÍTULO SOBRE LA ORACIÓN DE LAS DOS FIESTAS (AL-ᶜĪDAIN) Y EL TAKBĪR EL DÍA DE MINÀ.

[Reglas concernientes a la Oración de las Dos Fiestas y modo de realizarla]

1. La oración de las dos fiestas[1] es una sunna obligatoria[2].

2. Se dirigen por la mañana el Imām y la gente a la misma de tal modo que, cuando llegan, ya es hora de rezar[3].

3. En esta oración no hay ni aḏān ni iqāma.

4. El Imām reza con la gente dos rakᶜas, recitando en voz alta la azora Umm al-Qur'ān (la Fātiha) y las azoras Sabbiḥi sma rabbika[4] y Waš-šamsi wa ḍuḥāhā[5] o similares.

5. En la primera rakᶜa, pronuncia siete takbīres incluyendo el takbīr de entrada (takbīra al-iḥrām); y en la segunda, cinco takbīres sin incluir el takbīr que se hace al incorporarse[6].

6. En cada rakᶜa hay dos postraciones.

7. Luego, hace el tašahhud, saluda y se sube al minbar para dar el discurso (juṭba)[7].

8. Se sienta al principio y en medio de su discurso[8] y luego se retira[9].

9. Es recomendable, tanto para el Imām como para la gente, que se regrese por un camino diferente al camino de ida[10].

10. Cuando es la Fiesta del Sacrificio, que lleve el Imām el animal que va a sacrificar a la muṣal·là, y que ahí lo degüelle o lo apuñale[11] para que lo sepa la gente y puedan degollar tras él[12].

[Recomendación de hacer ḏikr de Al·lāh al dirigirse a la Oración de las Dos Fiestas]

11. Que tanto el Imām como la gente hagan ḏikr de Al·lāh en voz alta al salir de sus casas en la fiesta de la Ruptura del Ayuno y en la del Sacrificio hasta que el Imām llegue al muṣal·là.

12. Cuando el Imām se disponga a rezar, que dejen de hacerlo.

13. Que hagan el takbīr[13] cuando el Imām lo haga durante su discurso y que escuchen en silencio el resto del mismo[14].

14. Cuando se trate de los días del sacrificio, que la gente haga el takbīr[15] después de las oraciones[16]. Y ello desde la oración de ẓuhr del día del sacrificio hasta la oración de ṣubḥ del cuarto día, que es el último día de Minà. Que se haga el takbīr después de rezar ṣubḥ, y que luego se deje[17].

15. El takbīr que se hace tras las oraciones consiste en decir: Al·lāhu akbar, Al·lāhu akbar, Al·lāhu akbar.

16. Si junto al takbīr incluye el tahlīl y el taḥmīd es mejor. Y diría, si así lo desea: Al·lāhu akbar, Al·lāhu akbar, lā ilāha illa Al·lāhu, wa Al·lāhu akbar, Al·lāhu akbar, wa lillāhi-l-ḥamd.

17. Se ha transmitido de Mālik tanto esto como lo anterior; por lo que en todo ello hay amplitud.

[Los "días determinados" y los "días computados"]

18. Los "días determinados" son los tres días del sacrificio[18]. Los "días computados" son los días de Minà, que son los tres días que siguen al día del sacrificio[19].

[Preparativos para la oración de las dos fiestas]

19. Hacer gusl en las dos fiestas es recomendable, mas no necesario.

20. También se recomienda para dichas ocasiones perfumarse[20] y vestir buenas ropas[21].

---

[1] Se refiere a la fiesta de la ruptura del ayuno y a la fiesta del sacrificio.

[2] Se trata de una sunna confirmada. Es meritoria para quien no es obligatoria la oración del viernes, tal como los esclavos, menores, mujeres y viajeros. Se recomienda a quien no llegue a rezar la Oración de las Dos Fiestas con el Imām, que la rece solo hasta el mediodía.

[3] Se refiere a que ya está permitido rezar oraciones supererogatorias; y ello es cuando el Sol se eleva sobre el horizonte a una altura de doce palmos a ojos del observador. Se recomienda hacer esta oración en la muṣal·là, es decir, un lugar a cielo descubierto destinado para realizar este tipo de oración. No obstante, para los habitantes de La Meca, se recomienda que se haga en la Mezquita Sagrada, ya que mirar la Ka^{c}ba es un acto de adoración. Se recomienda dirigirse a la muṣal·là andando. El regreso es igual que se haga andando o no. Se recomienda desayunar antes de dirigirse a la oración cuando se trate de la fiesta de la ruptura del ayuno. En cambio, si se trata de la fiesta del sacrificio se recomienda que se desayune después de la oración.

[4] Azora del Altísimo (87).

[5] Azora del Sol (91).

[6] Cada takbīr es una sunna confirmada. De ahí que tanto el Imām como el que reza solo tengan que postrarse si omiten un solo takbīr. No se elevarán las manos más que cuando se pronuncie el takbīr de entrada en la oración. Si el Imām se olvida de estos takbīres que los haga antes de que ponga las manos sobre sus rodillas para efectuar el rukū^{c} y que vuelva a recitar la Fātiḥa y la azora. Teniendo luego que postrarse tras el saludo final. Si ya hubiese puesto las manos en las rodillas para efectuar el rukū^{c}, que prosiga y que se postre antes del saludo final. El que entre a rezar detrás de un Imām y encuentre que éste ya está recitando, que haga los siete takbīres correspondientes. Si entra a rezar detrás de un Imām y le alcanza recitando algunos de los takbīres, que los recite con el Imām y que

luego recite los que no alcanzó con él. Si encuentra al Imām en el rukū^{c}, que sólo recite el takbīr de entrada y ya está. Si encuentra al Imām en la recitación de la segunda rak^{c}a, que recite cinco takbīres y que luego, al completar solo su segunda rak^{c}a, que recite siete takbīres incluido el takbīr al incorporarse a la segunda rak^{c}a.

[7] Este discurso es similar al de la oración del viernes; sólo que en vez de empezar alabando a Al·lāh (diciendo al-ḥamdu li-lāh), se empieza con takbīres (diciendo Al·lāhu akbar).

[8] Se recomienda que el contenido de los discursos consista en lo que cada musulmán ha de saber con respecto a las prácticas relacionadas con el día de la ruptura del ayuno y el día del sacrificio respectivamente.

[9] Ya que es indeseable realizar oraciones supererogatorias antes y después de la Oración de las Dos Fiestas, si ésta se celebra al descubierto. Si se celebra en la mezquita, entonces no hay inconveniente en hacer dichas oraciones. El tiempo de la Oración de las Dos Fiestas acaba al mediodía.

[10] Se dice que la razón de ello – además de que fuese la práctica del Profeta, la paz sea con él – es que se tenga oportunidad de dar limosna a más gente. O – según otra opinión – que más lugares den fe el Día del Juicio del paso del orante hacia y desde la mezquita para orar.

[11] Si se tratase de un camélido.

[12] Ya que no se debe sacrificar al animal antes de que lo haga el Imām. En el caso en que el Imām no lleve al animal a la muṣal·là, que sacrifique la gente cuando calculen que el Imām ya deba de haberlo hecho.

[13] Se recomienda que lo hagan en silencio.

[14] Mantenerse en silencio durante el discurso del Imām es recomendable; mientras que hablar es indeseable.

[15] A título recomendable.

[16] O sea, de las obligatorias.

[17] Eso es un total de quince oraciones obligatorias. Si se olvida de hacer el takbīr que se haga mientras se esté cerca – tanto en el tiempo como en el espacio - de la oración.

[18] El día del sacrificio y los dos que le siguen. Durante esos días se puede realizar el sacrificio.

[19] Son los días en que se apedrea en Minà. El día del sacrificio es un día determinado y no computado. El cuarto día es computado y no determinado. Y los dos días de en medio son determinados y computados.

[20] Sólo a los hombres. A las mujeres se les permite perfumarse si no van a salir para dirigirse a la oración.

[21] Se refiere a ropas nuevas aunque no sean de color blanco.

d11 CAPÍTULO SOBRE LA ORACIÓN DEL ECLIPSE

[Reglas concernientes a la oración del eclipse solar y modo de efectuarla]

1. La oración del eclipse es una sunna obligatoria[1].

2. Si el Sol sufre un eclipse[2], que vaya el Imām a la mezquita y que comience a rezar con la gente[3] sin aḏān ni iqāma.

3. Luego que recite una larga recitación en silencio similar a la azora al-Baqara[4]. Después, que haga un largo rukū^{c} que dure lo mismo[5]. Seguidamente, que se incorpore diciendo sami^{c}a Al·lāhu li man ḥamidah[6]. Luego, que recite una recitación más corta que la primera[7]. Después, que haga un rukū^{c} que dure igual que la segunda recitación[8]. Seguidamente, que se incorpore diciendo sami^{c}a Al·lāhu li man ḥamidah. Luego, que haga dos postraciones completas[9].

4. Después, que recite una recitación más corta que la que la antecedió[10]. Seguidamente, que haga un rukū^{c} que dure igual que su recitación. Luego, que se incorpore como hemos mencionado. Después, que recite una recitación más corta que la anterior[11]. Seguidamente, que haga un rukū^{c} similar. Luego, que se incorpore como hemos mencionado. Después, que se postre como hemos mencionado. Finalmente, que haga el tašahhud y que salude.

5. El que quiera, puede rezar de ese modo en su propia casa[12].

[Reglas concernientes a la oración del eclipse lunar y modo de hacerla]

6. La oración del eclipse lunar no se hace en congregación, si no que la gente la reza individualmente[13].

7. La recitación en esta oración se hace en voz alta como en el resto de las oraciones supererogatorias[14].

8. Tras la oración del eclipse solar, no hay establecido discurso alguno; mas no hay inconveniente alguno en que el Imām amoneste a la gente y les haga recordar[15].

---

[1] Se refiere a que la oración del eclipse solar es una sunna confirmada. En cambio, la oración del eclipse lunar es tan solo recomendable.

[2] Total o parcial.

[3] Sin que tenga que haber un número determinado de orantes. El tiempo de esta oración dura hasta el mediodía.

[4] Azora de La Vaca

[5] Durante dicho rukū^{c} no recitará Corán, si no que hará ḏikr de Al·lāh.

[6] Al·lāh escucha a quien le alaba.

[7] Se recomienda que sea la azora La Familia de ^{c}Imrān (Āli ^{c}Imrān).

[8] Nótese que se trata de una oración con dos rukū^{c}s en cada rak^{c}a.

[9] También se recomienda que las postraciones sean largas.

[10] Se recomienda que sea la azora de las Mujeres (an-Nisā').

[11] Se recomienda que sea la azora de la Mesa Servida (al-Mā'ida).

[12] Siempre y cuando eso no lleve a que se deje de rezar esta oración en grupo en la mezquita.

[13] En sus propias casas. Hacerla en grupo es indeseable.

[14] Ya que la recitación de las oraciones supererogatorias que se realizan por la noche es siempre en voz alta. Se recomienda que se hagan de dos en dos rak^{c}as hasta que acabe el eclipse. Su tiempo dura toda la noche hasta el despuntar del alba.

[15] No hay inconveniente en que el Imām emita un discurso; mas no tiene que ceñirse al formalismo del discurso de la oración del viernes en el que se sienta entre discurso y discurso, si no que lo hace de una vez. Se recomienda que el discurso consista en amonestaciones que recuerden a la gente cómo la desobediencia a Al·lāh provoca que se desate la furia de los elementos naturales y cómo ello destruyó a pueblos del pasado.

d12 CAPÍTULO SOBRE LA ORACIÓN

DE PETICIÓN DE LLUVIA[1]

[Reglas concernientes a la oración de petición de lluvia y modo de efectuarla]

1. La oración de petición de lluvia se lleva a cabo[2] dirigiéndose el Imām[3] a ella por la mañana[4], tal y como cuando se dirige a la oración de las dos fiestas[5].

2. Reza con la gente dos rakᶜas en las que recita en voz alta la azora Sabbiḥ isma rabbika laᶜlā[6] y la azora Wa aš-šamsi wa ḍuḥāhā[7]. En cada rakᶜa hay dos postraciones y un solo rukūᶜ. Luego, hace el tašahhud y saluda.

3. Seguidamente, se pone de frente a la gente y permanece brevemente sentado[8]. Cuando éstos quedan quietos en sus sitios, se levanta, apoyándose en un arco o en un bastón y emite un discurso. Luego, se sienta y se vuelve a incorporar para emitir otro discurso.

4. Una vez haya acabado, se dará la vuelta a la qibla y pondrá la parte de su capa que cubría su hombro derecho sobre su hombro izquierdo y viceversa[9], sin ponérsela boca abajo[10].

5. La gente[11] le imitará, estando él de pie y ellos sentados.

6. Seguidamente, hará unas súplicas[12] estando en dicha posición. Para, finalmente, retirarse y también la gente.

7. No se harán takbīres en esta oración ni en la del eclipse, excepto los takbīres propios de entrada, inclinación e incorporación[13].

8. Esta oración tampoco tiene aḏān ni iqāma.

---

[1] Esta oración se realiza por falta de lluvia o retraso en la crecida de un río cuyas aguas irrigan los campos.

[2] Se trata de una sunna confirmada.

[3] Se entiende el Imām y la gente. También se recomienda que acudan los menores, al igual que en la oración del eclipse.

[4] El tiempo de esta oración acaba al mediodía.

[5] O sea que se dirige el Imām y la gente a rezar esta oración en la muṣallà, como en el ᶜĪd. Ahora bien, los habitantes de La Meca la realizan en la Mezquita Sagrada.

[6] Azora del Altísimo.

[7] Azora del Sol.

[8] En el discurso de esta oración, el Imām se sienta en el suelo y no sobre el minbar, ya que se trata de una situación que requiere humildad. Se recomienda que se empiece el discurso pidiendo perdón a Al·lāh (diciendo astagfirullāh). Deberá de instar a la gente – durante su discurso – a que se arrepienta por sus actos de desobediencia; ya que son los actos de transgresión y desobediencia los que acarrean los desastres naturales sobre la gente.

[9] O sea, se pone la capa del revés. Se trata de un símbolo de buen augurio en el que se expresa la esperanza de que Al·lāh cambie su situación de dureza a una de facilidad.

[10] O sea, no se ha de poner el borde inferior de la capa sobre sus hombros.

Por otro lado, hemos de añadir que es recomendable que el Imām vista siempre una capa; ya que es indeseable que dirija las oraciones sin la misma.

[11] Sólo los hombres.

[12] Entre las súplicas que puede hacer, figura la siguiente: Al·lāhumma sqi ᶜibādaka wa bahīmataka, wa nšur raḥmataka, wa aḥyi baladaka-l-mayyit (¡Oh, Al·lāh! ¡Da de beber a Tus siervos y a Tus animales, expande Tu misericordia y devuelve la vida a Tu muerto país! Se aconseja que quien se halle cerca del Imām diga āmīn a sus súplicas. Se aconseja también que se alcen las manos con las palmas vueltas hacia el cielo.

[13] Tampoco se dirán takbīres durante el discurso, si no que se pedirá perdón a Al·lāh por medio de la siguiente fórmula: astagfiru-l-lāha-l-ᶜaẓīma-l-laḏī lā ilāha illa huwa-l-ḥayyu-l-qayyūmu wa atūbu ilaih (pido perdón a Al·lāh el inmenso, el cual no hay más dios que Él, y me vuelvo a Él). El Imām repetirá durante el discurso la siguiente aleya: Istagfirū rabbakum, innahū kāna gaffārā; yursilu-s-samā'a ᶜalaikum midrārā; wa yumdidkum bi amwālin wa banīna, wa yaŷᶜal lakum ŷanātin, wa yaŷᶜal lakum anhāra (Pedid perdón a vuestro Señor, Él es muy perdonador. Enviará sobre vosotros el cielo con lluvias abundantes y os dará más riquezas e hijos, así como jardines y ríos).

Libro E: Funerales

Índice

e1. Capítulo sobre lo que se ha de hacer con el agonizante, el lavado del cadáver, su amortajamiento, su perfumado, su transporte e inhumación.

e2. Capítulo sobre la oración fúnebre y el ruego en favor del difunto.

e3. Capítulo sobre el ruego en favor del menor, su oración fúnebre y su lavado.

e1 CAPÍTULO SOBRE LO QUE SE HA DE HACER CON EL AGONIZANTE, EL LAVADO DEL CADÁVER,

SU AMORTAJAMIENTO, SU PERFUMADO,

SU TRANSPORTE E INHUMACIÓN

[Reglas concernientes al agonizante]

1. Se recomienda volver el cuerpo del agonizante hacia la qibla[1] y cerrarle los ojos cuando expire[2].

2. Cuando se esté muriendo, se le ha de susurrar la frase: lā ilāha illa Al·lāh[3].

3. Si es posible que el agonizante y lo que le cubre estén limpios, es mejor[4].

4. Se recomienda que no se le acerque nadie que esté menstruando o en estado de impureza[5].

5. Algunos ulemas[6] permiten que se le recite en su cabecera[7] la sūra Yā-sīn[8]. Aunque, para Mālik, ello no forma parte de la práctica[9].

6. No hay inconveniente que en ese momento se derramen lágrimas; aunque soportarlo con entereza y paciencia es mejor para quien así pueda[10].

7. Está prohibido proferir gritos y lamentaciones.

[Modo de lavar al difunto]

8. No hay especificación alguna con respecto al lavado del cadáver[11], excepto que se le ha de limpiar y lavar un número impar de veces[12] con agua y loto, añadiendo alcanfor en la última lavada[13].

9. Se le cubrirán sus desnudeces[14].

10. No se le ha de cortar las uñas, ni depilarle el pelo[15].

11. Se le ejercerá una ligera presión en el vientre[16].

12. Se recomienda que se le haga el wuḍū' de la oración, sin que ello sea obligatorio[17].

13. Es mejor que se le ponga de lado para lavarle[18], sin que haya ningún inconveniente en que se le siente[19].

[Persona encargada de lavar el cadáver]

14. No hay inconveniente en que un esposo lave al otro aunque no sea en caso de necesidad[20].

15. Cuando una mujer muere estando de viaje[21] sin que haya con ella otras mujeres[22] u hombres con los que le está prohibido casarse (maḥram), que un hombre le practique el tayammum en la cara y las manos[23].

16. Si el difunto es un hombre, que las mujeres le practiquen el tayammum en la cara y los brazos hasta los codos; siempre que con ellas no se halle un hombre[24] que lo pueda lavar, ni una mujer con la que le hubiese estado prohibido casarse.

17. Si estuviese presente una mujer con la que el difunto no se hubiese podido casar, que ésta lo lave cubriendo sus desnudeces[25].

18. Si estuviesen presentes con la difunta hombres con los que ella no se hubiese podido casar, que éstos la laven por encima de una tela que la cubra por completo[26].

[Amortajamiento y perfumado]

19. Se recomienda que se amortaje al difunto[27] con un número impar de telas: tres, cinco o siete[28].

20. Todo lo que se le ponga – ya sea un faldón, una túnica o un turbante – se cuenta como formando parte del número impar de telas.

21. Al Profeta – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – se le amortajó con tres telas blancas de Saḥūl[29]. En ellas fue envuelto – que Al·lāh le bendiga y le dé paz.

22. No hay inconveniente en vestir al difunto con una túnica y un turbante[30].

23. Se recomienda perfumar al difunto[31], poniendo sustancias aromáticas[32] entre los pliegues de su mortaja, en su cuerpo[33] y en los puntos de postración del mismo[34].

[Muertos en batalla y por otras razones]

24. Al šahīd[35] caído en batalla no se le lava ni se le reza la oración fúnebre[36]; y se le entierra con sus propias ropas[37].

25. Al suicida se le reza la oración fúnebre[38].

26. A quien haya ejecutado el Imām por aplicación de una pena o por talión se le reza la oración fúnebre; pero que el Imām no le rece dicha oración[39].

[Transporte del cadáver]

27. No se debe seguir al cortejo fúnebre con incensarios.

28. Caminar[40] por delante del cuerpo del difunto es lo mejor[41].

[Inhumación y tumbas]

29. El cuerpo del difunto se colocará en la tumba sobre su lado derecho[42] colocándose ladrillos[43].

30. Entonces[44], se dirá: Al·lāhumma inna sāḥibanā qad nazala bika, wa jalafa-d-dunyā warāa zahrihi, wa ftaqara ilà mā ᶜindak. Al·lāhumma ṯabbit ᶜinda-l-mas'alati mantiqahu, wa lā tabtalīhi fī qabrihi bi mā lā tāqata lahu bihi, wa alḥiqhu binabiyyihi Muḥammadin sallà Al·lāhu ᶜalaihi wa sallam[45].

31. Es indeseable edificar sobre las tumbas[46] y encalarlas.

32. El musulmán no deberá lavar a su padre infiel ni le introducirá en su tumba[47], a no ser que tema que se descomponga el cadáver; en ese caso, que lo entierre[48].

33. El laḥd es preferido por los ulemas al šaq[49]. Consistiendo aquél en una excavación practicada bajo el borde de la tumba en la pared que da a la qibla. Y ello, cuando se trata de suelo compacto que no se deshace ni se desmorona[50]. Así se hizo con el Enviado de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz.

---

[1] El momento en que se ha de volver el cuerpo de la persona es cuando los signos de su inminente muerte aparecen. Esto es: cuando su mirada queda fija y deja de parpadear. Es indeseable volverle hacia la qibla antes de ese momento. Se vuelve a la persona hacia la qibla poniéndola sobre su costado derecho de tal modo que su pecho quede frente a la qibla.

[2] Que se encargue de cerrarle los ojos la persona que más cariño le tenía en esta vida. Se recomienda que al cerrarle los ojos diga: Bismi-l-āh, wa ᶜalà sunnati rasūli-l-āh, ṣalà-l-āhu ᶜalaihi wa sallam, wa salāmun ᶜalà-l-mursalīna wa-l-ḥamdu lillāhi rabì-l-ᶜālamīn. Limiṯli hāḏā fa-l-yaᶜmali-l-ᶜāmilūn. Waᶜdun gairu makḏūb (En el nombre de Al·lāh y según la sunna del Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz. La paz sea sobre los Mensajeros y alabado sea Al·lāh, Señor de los mundos. Que para esto obren los que obran. Se trata de una promesa que nunca deja de cumplirse). Se recomienda, igualmente, atarle la mandíbula inferior con una cinta que pase sobre su cabeza para que no se le quede la boca abierta. También se recomienda eliminar suavemente la rigidez de sus miembros, elevarle del suelo, cubrirle con una tela y ponerle algo pesado sobre su vientre para que no se le hinche.

[3] Se añadirá a dicha frase la siguiente: Muḥammadun rasūlu-l-āh (Muḥammad es el Mensajero de Al·lāh). Se le susurra dicha frase para que muera reconociendo su verdad. Si el agonizante menciona o musita dicha frase, no se le volverá a susurrar a no ser que vuelva a mencionar algo diferente. Ello es así para que sea lā ilāha illa Al·lāh, Muḥammadun rasūlu-l-āh lo último que diga el agonizante; ya que quien muera siendo eso lo último que mencione, entrará en el Jardín. Al agonizante no se le ha de decir: "¡Di! lā ilāha illa Al·lāh, Muḥammadun rasūlu-l-āh", ya que puede darse el caso que el moribundo esté diciéndole "¡no!" al Šaitān, el cual le esté incitando a que muera profesando otra religión; por lo que parecería que se está negando a repetir dicha frase.

[4] Ello es debido a la presencia de los ángeles.

[5] Ya que los ángeles no entran en la casa donde hay una persona menstruando, una persona en estado de impureza mayor (ŷanāba), una estatua o un perro. Se recomienda perfumar el lugar donde se haya la persona moribunda, ya que los ángeles aman el perfume. También se recomienda que se halle rodeado de gente piadosa y que estos hagan abundantes ruegos por él.

[6] Entre ellos está Ibn ḥabīb, alumno del Imām Mālik.

[7] O a sus pies.

[8] Ya que ha sido transmitido que ello apacigua las agonías de la muerte.

[9] Para Mālik, se trata de algo indeseable. No obstante, al-ᶜAdawī y an-Nafrāwī – siguiendo en ello a Ibn ᶜArafa – dicen que es indeseable para Mālik si se recita como parte de la Sunna, no si se recita para obtener las bendiciones de ello y que dichas bendiciones beneficien al difunto. En dicho caso, no es indeseable dicha recitación. De hecho, la gente recita dicha azora o cualquier otra no por que se trate de una sunna, sino por las bendiciones que ello aporta a quien la recita y al difunto. De ahí que SH en TQ, pág. 108, diga que no se ha de prohibir hoy en día dicha recitación y que está permitido cobrar por ello.

[10] Y ello ya que Al·lāh dice en el Corán: "Aquellos que cuando les ocurre una desgracia dicen: "De Al·lāh somos y a Él hemos de volver". Bendiciones de su Señor y misericordia se derramarán sobre ellos. Son los que están guiados". Azora de la Vaca, 156-157.

[11] Según la opinión preferente, el lavado del difunto es una obligación de carácter comunitario. El modo de hacerlo es idéntico al gusl. No precisa de intención para llevarse a cabo. En caso de ausencia de agua, se la practicará el tayammum al difunto.

[12] Se recomienda que se le lave tres, cinco o siete veces.

[13] La primera lavada se realiza con agua pura para purificarlo; la segunda con agua y loto – o en su defecto jabón – para limpiarlo; y en la tercera con agua y alcanfor u otro perfume para perfumarlo.

[14] Cuando se desnude al difunto para lavarle, se colocará sobre él una tela que le cubra desde el ombligo hasta las rodillas.

[15] Ya que se trata de algo indeseable. Si se diese el caso de que se le cortase las uñas o el pelo, habría que enterrar dichas uñas y pelo con él.

[16] Esto se lleva a cabo antes de realizarle el lavado.

[17] Si después del gusl y del wuḍū' saliese alguna impureza del difunto, ello no rompería su wuḍū'; por lo que no habría de repetirse, sino que sólo se limpiaría la parte de su cuerpo manchada.

[18] Se recomienda que se le ponga sobre su lado izquierdo para empezar a lavar su lado derecho. Luego, se continuará con el contrario.

[19] No obstante es mejor ponerle de lado.

[20] De hecho, es recomendable que el esposo lave a su esposa y viceversa. ᶜAlī lavó a Fāṭima, y a Abū Bakr le lavó su esposa – que Al·lāh esté complacido con todos ellos.

[21] O sin estar de viaje. Se menciona el viaje, ya que es cuando dicho caso tiene más probabilidad de que ocurra.

[22] Musulmanas, ya que el kāfir no ha de lavar al musulmán.

[23] Las manos hasta las muñecas. Quien vaya a realizar la oración fúnebre sobre dicha difunta y tenga que hacer tayammum, no lo hará hasta que se lo haga a la difunta. Si después de hacerle el tayammum a la difunta y de empezar a rezarle la oración fúnebre aparece una mujer, ya no se la lavará. No obstante, si aún no se ha realizado la oración, se la lavará.

[24] Musulmán.

[25] Sus desnudeces van desde el ombligo a la rodilla. Las desnudeces no las tocará la mujer a no ser que lo haga con un trapo grueso.

[26] Que se vierta el agua sobre la tela. Y no se la tocará ni siquiera sobre la tela.

[27] Siempre y cuando no se trate de un Šahīd (musulmán caído en combate contra los infieles).

[28] Se recomiendan cinco para los hombres y siete para las mujeres.

[29] Una ciudad del Yemen.

[30] Más bien se recomienda. A la mujer se le pondrá un pañuelo en vez de un turbante. Se aconseja que la mortaja sea de algodón o, en su defecto, lino. La mortaja ha de ser blanca. Cualquier otro color diferente al blanco es indeseable; siempre y cuando se halle disponible el color blanco.

[31] Ello se llevará a cabo tras secar el cuerpo del difunto con un trapo o toalla seca. También se recomienda que se perfume la mortaja del difunto quemando aloe.

[32] Tal como almizcle o alcanfor.

[33] Se unta la sustancia en algodón y se coloca sobre los ojos, oídos, fosas nasales, boca y otros orificios, sin llegar a introducir el algodón.

[34] La frente, la nariz, las rodillas, las palmas de las manos y las puntas de los dedos de los pies. Se untan directamente con perfume.

[35] El šahīd es el que cae en batalla contra los kuffār. Ya sea el motivo de su muerte que haya sido matado por las armas del enemigo, o que le pisen los caballos, o que caiga de su montura, o que en su lance contra el enemigo caiga en un pozo o por un precipicio.

[36] Si se retira vivo al herido del campo de batalla y luego muere, se le lava y se le reza la oración fúnebre. Sin embargo, si se le retira siendo su herida mortal y luego muere, no se le lava ni se le reza, esté consciente o inconsciente. Al que se le retire inconsciente – sea o no su herida mortal – y luego muera, tampoco se le lava ni se le reza.

[37] Se incluye con ello los anillos y otras prendas como calcetines de cuero o bonetes que sean de bajo precio. Las armas, sin embargo, no se incluyen. Si el šahīd estuviese medio desnudo, se le cubriría sus desnudeces. Y si está totalmente desnudo, se le amortaja.

[38] No obstante, ni el Imām ni la gente virtuosa (ahl al-faḍl) deberá rezarle dicha oración.

[39] Tampoco la gente virtuosa deberá rezarle dicha oración. Y ello para que tenga un efecto disuasorio sobre la gente el ver que el Imām y la gente virtuosa no reza la oración fúnebre al transgresor. No obstante, si no hay nadie que vaya a rezar dicha oración fúnebre, entonces no hay inconveniente en que tanto el Imām como la gente virtuosa rece dicha oración.

[40] Se refiere al cortejo fúnebre.

[41] Si se va andando; pero si se monta o cabalga, lo mejor es ir por detrás del cuerpo. En cuanto a si la gente que camina con el cortejo fúnebre hace ḏikr en voz alta o no, es motivo de discrepancia. Algunos ulemas dicen que se trata de una innovación indeseable o prohibida (bidᶜa makrūha aw muḥarrama) y otros dicen que se trata de una innovación aconsejable (bidᶜa ḥasana), para evitar que la gente que acompaña al cortejo fúnebre acabe hablando de asuntos mundanos (véase MH en FS, vol. 1 págs. 175 y siguientes).

[42] De frente a la qibla, ya que es la más noble de las direcciones. Si no se le coloca en dicha postura, ello habrá de remediarse siempre y cuando no se haya acabado completamente de enterrar. Si se le puede poner sobre su lado derecho, se le pondrá sobre su espalda con el rostro dirigido hacia la qibla. Tras ello, se abrirán los nudos de su mortaja y se pondrá tierra bajo su cabeza para nivelarla. También se pondrá tierra por delante y por atrás para que se mantenga en su postura.

[43] Los ladrillos se colocan de tal modo que se cierre con ellos la cámara o excavación llamada laḥd. De ese modo cuando se echa tierra sobre la tumba, ésta no toca el cuerpo del difunto.

[44] Cuando se coloquen los ladrillos.

[45] ¡Oh, Al·lāh! Ciertamente, nuestro compañero ha ido a Ti, dejando este mundo tras él y necesitando lo que Tú posees. ¡Oh, Al·lāh! Haz firme su habla cuando se le pregunte. No le pongas en su tumba una prueba que no pueda soportar. Y haz que se encuentre con su Profeta, Muḥammad –que Al·lāh le bendiga y le dé paz.

[46] Si la edificación es mínima y con propósito de delimitar la tumba, evitar que se hurgue en ella y que desaparezca todo trazo de la misma, está absolutamente permitido. Si se trata, por ejemplo, de una especie de morabito abovedado, entonces es indeseable. Si con el mismo se pretende vanagloriarse con dicha edificación, entonces está prohibido. Y ello siempre que no se trate de tierra waqf, en cuyo caso estaría prohibido. No obstante, hay ulemas que permiten la edificación de tumbas de tipo morabito si se trata de gente virtuosa (ṣāliḥīn), cuya visita comporta beneficio espiritual. Y ello para que se distingan las tumbas y se puedan visitar (véase MS en FK vol. 2, pág. 55).

[47] Lo que hará será encargar a los fieles de la religión de su padre que lo hagan.

[48] Que lo entierre sin que quede dirigido hacia nuestra qibla ni hacia la de ellos. Esto incumbe no sólo al padre infiel del musulmán, sino a todo infiel cuyos correligionarios no se encarguen, por la razón que sea, de enterrar.

[49] El šaq consiste en una excavación practicada en el fondo de la tumba. En esta excavación se pone a lo largo y de lado el cuerpo del difunto. Sus paredes están formadas con ladrillos o algo similar. Después de poner el cuerpo, se construye un techo de ladrillo o similar que cubra el cuerpo del difunto, y sobre dicho techo se echa la tierra.

[50] En cuyo caso sería mejor el šaq.

e2 CAPÍTULO SOBRE LA ORACIÓN FÚNEBRE

Y EL RUEGO EN FAVOR DEL DIFUNTO[1]

[Reglas concernientes a la oración fúnebre y modo de realizarla]

1. Los takbīres que se pronuncian sobre el féretro son cuatro[2]. Se elevan las manos al pronunciar el primero, sin que haya inconveniente en que se eleven las manos con cada takbīr[3].

2. Si se desea se puede hacer una súplica tras el cuarto takbīr y luego saludar; o se saluda inmediatamente tras dicho takbīr[4].

3. El Imām se sitúa a la altura de la cintura del hombre; y a la altura de los hombros de la mujer[5].

4. El saludo de la oración fúnebre consiste en un solo saludo en voz baja que pronuncian tanto el Imām como el que reza con él (ma'mūm)[6].

5. Asistir a la oración fúnebre[7] tiene un qīrāt de recompensa. Asistir a un entierro también tiene un qīrāt de recompensa. Ello viene representado por una recompensa igual en tamaño que el monte Uḥud[8].

[Lo que se dice como súplica cuando se le reza la oración fúnebre a un difunto]

6. Lo que se dice como ruego para el difunto no es nada determinado[9], habiendo amplitud en todo ello[10].

7. De entre lo que se recomienda decir en dichas ocasiones es que se haga el takbīr y, acto seguido, se diga: al-ḥamdu lillāhi-l-aḏī amāta wa aḥyā, wa-l-ḥamdu lillāhi-l-aḏī yuḥī-l-mawtà, lahu-l-ᶜazamatu wa-l-kibriyā'u wa-l-mulku wa-l-qudratu wa-s-sanā'u, wa huwa ᶜalà kulli šai'in qadīr. Al·lāhumma salli ᶜalà Muḥammadin wa ᶜalà āli Muḥamad, kamā sallaita wa raḥimta wa bārakta ᶜalà Ibrāhīma wa ᶜalà āli Ibrāhīm fī-l-ᶜālamīna innaka ḥamīdun maŷīd. Al·lāhumma innahu abduka wa bnu ᶜabdika wa bnu amatika, anta jalaqtahu wa razaqtau, wa anta amattahu wa anta tuḥyīhi, wa anta aᶜlamu bisirrihi wa ᶜalāniyatini, ŷiᶜnāka šufaᶜā'a lahu fašaffiᶜnā fīh. Al·lāhumma innā nastaŷīru biḥabli ŷiwārika lahu, innaka ḏū wafā'in wa ḏimma. Al·lāhumma qihi min fitnati-l-qabri, wa min ᶜaḏābi ŷahannam. Al·lāhumma gfir lahu wa rḥamhu wa ᶜafu ᶜanhu wa ᶜāfihi, wa akrim nuzulahu, wa wassiᶜ madjalahu, wa gsilhu bi mā'in wa ṯalŷin wa baradin, wa naqihi mina-al-jatāyā kamā yunaqqà-ṯ-ṯawbu-l-abyadu mina-d-danas, wa abdilhu dāran jairan min dārihi, wa ahlan jairan min ahlihi wa zawŷan jairan nin zawŷih. Al·lāhumma in kāna muḥsinan fazid fī iḥsānihi, wa in kāna musī'an fataŷāwaz ᶜanh. Al·lāhumma innahu qad nazala bika wa anta jairu manzūlin bihi, faqīrun ilà raḥmatika, wa anta ganiyyun ᶜan ᶜaḏābih. Al·lāhumma ṯabbit ᶜinda-l-mas'alati mantiqahu, wa lā tabtalihi fĪ qabrihi bimā lā

tāqata lahu bih. Al·lāhumma lā taḥrimnā aŷrahu wa lā taftinnā baᶜdahu[11]. Y se dice tras cada takbīr[12].

8. Y se dice tras el cuarto takbīr[13]: Al·lāhumma gfir liḥayyinā wa mayyitinā, wa ḥādirinā wa gā'ibinā, wa sagīrinā wa kabīrinā, wa ḏakarinā wa unṯānā, innaka taᶜlamu mutaqallabanā wa maṯwānā, wa liwālidīnā wa li man sabaqanā bi-l-īmāni, wa li-l-muslimīna wa-l-muslimāti wa-l-mu'minīna wa-l-mu'mināti, al-aḥyā'i minhum wa-l-amwāt. Al·lāhumma ma aḥyaitahu minnā fa aḥyīhi ᶜalà-l-īmāni, wa man tawaffaitahu minnā fatawaffahu ᶜalà-l-islāmi, wa asᶜidnā biliqā'ika, wa tayyibnā lilmawti wa tayyibhu lanā, wa ŷᶜal fīhi rāḥatanā wa masarratanā[14]. Y, seguidamente, saludas[15].

[Qué se dice como súplica cuando se le reza la oración fúnebre a una mujer]

9. Si se trata de una mujer dices: Al·lāhumma innahā amatuka[16]. Para continuar mencionándola en femenino[17]. Con la excepción de que no dices: wa abdilhā zawŷan jairan min zawŷihā[18]; ya que puede terminar siendo en el Jardín esposa de su actual marido en este mundo. Las mujeres del Jardín permanecen con sus esposos sin desear cambiarlos. El hombre, no obstante, puede tener numerosas esposas en el Jardín, mientras que la mujer no tiene numerosos esposos.

[Varios difuntos en una sola oración y su entierro en una fosa común]

10. No hay inconveniente[19] alguno en reunir varios féretros en una sola oración[20].

11. Si entre los difuntos hay mujeres, que se ponga a los hombres a continuación del Imām.

12. Si hay varios hombres, que se ponga al más virtuoso a continuación del Imām; poniéndose tras ellos a las mujeres y los niños en dirección hacia la qibla[21].

13. No hay inconveniente en poner los cuerpos en una sola fila, estando más cerca del Imām el más virtuoso de ellos[22].

14. Cuando se entierren varios cuerpos en una sola tumba, que se coloque al más virtuoso de ellos más cerca de la qibla[23].

15. Quien haya sido enterrado sin que se le hubiese hecho la oración fúnebre, que se le rece dicha oración en su tumba[24].

16. No se ha de realizar la oración fúnebre a quien ya se le ha realizado[25].

17. Se hace la oración fúnebre cuando los restos del difunto constituyen la mayor parte del cuerpo[26].

18. Hay discrepancias en torno a si se realiza la oración fúnebre cuando los restos son sólo una mano o un pie[27].

---

[1] La calificación jurídica de la oración fúnebre es la de obligación comunitaria (farḍ kifāya). Está prohibido realizarla mientras sale el Sol o se pone, teniéndose que repetir de nuevo la oración si se hubiese realizado en dichos momentos, siempre y cuando no se haya ya enterrado al difunto. Es desaconsejable rezarla cuando clarea el alba (isfār) y cuando amarillea la tarde (iṣfirār). Todo ello, siempre que no se tema que el cadáver empiece a descomponerse, en cuyo caso está permitido rezar la oración fúnebre en cualquier momento. El que primero merece dirigir la oración fúnebre es aquel a quien se lo hubiese encargado el difunto antes de su muerte. Luego, el tutor del difunto.

[2] Éste es uno de los cinco pilares de esta oración. Los otros cuatro son: la intención, el estar de pie, la súplica y el saludo final. Y es condición para que sea válida el hacerla con un Imam (según Ibn Rushd).

[3] No obstante, la opinión más fuerte es que elevar las manos en los tres últimos takbīres es contrario a lo preferido (jilāf al-awlà).

[4] Jalīl sostiene que hacer una súplica tras el último takbīr es la opinión preferente.

[5] Es a título recomendable y aplicable tanto para el Imām como para el que hace la oración solo.

[6] Ma'mūn es la palabra técnica para designar a la persona que reza tras un Imām. El Imām pronunciará el saludo de tal forma que se oirá a sí mismo y le oirán quienes se hallen cerca de él. El ma'mūn lo pronunciará de tal forma que sólo se oiga a sí mismo.

[7] De un musulmán.

[8] O sea a la recompensa de haber dado como limosna una cantidad de oro igual al monte Uḥūd.

[9] No es nada determinado ya que se han transmitido distintas versiones de dicho ruego.

[10] Has de saber que el ruego elegido por el autor no se practica por su longitud; siendo el que se practica el elegido por el Imām Mālik en su Muwaṭṭa' y transmitido por Abū Huraira, cuyo texto es el siguiente: Al·lāhumma innahu abduka wa bnu ᶜabdika wa bnu amatik. Kāna yašhadu an lā ilāha illā anta waḥdaka lā šarīka laka wa anna muḥammadan ᶜabduka wa rasūlika, wa anta aᶜlamu bih. Al·lāhumma in kāna muḥsinan fazid fī iḥsānihi, wa in kāna musī'an fataŷāwaz ᶜan sayyi'ātih. Al·lāhumma lā taḥrimnā aŷrahu wa lā taftinnā baᶜdah. Lo cual significa: "¡Oh, Al·lāh! Se trata de Tu siervo, hijo de Tu siervo y de Tu sierva. Testificaba que no hay mas dios que Al·lāh, solo y sin asociados, y que Muḥammad es Tu siervo y enviado. Y Tú le conocías mejor. ¡Oh, Al·lāh! Si era bueno, aumenta su bondad; y si era malo, pasa por alto sus malas acciones. ¡Oh, Al·lāh! No nos niegues su recompensa y no nos hagas caer en la tentación tras él". Si uno se limita tan solo a decir: Al·lāhumma gfir lahu wa rḥamhu (¡Oh, Al·lāh! Perdónale y ten misericordia con él) tras cada takbīr, es suficiente.

[11] Cuyo significado es: "Alabado sea Al·lāh que da la muerte y la vida. Alabado sea Al·lāh que resucita a los muertos. Él posee la inmensidad, la grandeza. , el reino, el poder, la exaltación y es

poderoso sobre todas las cosas. ¡Oh, Al·lāh! Bendice a Muḥammad y a la familia de Muḥammad, tal y como bendeciste, tuviste misericordia y derramaste baraka sobre Ibrāhīm y sobre la familia de Ibrāhīm, en los mundos, pues eres Alabado y Misericordioso. ¡Oh, Al·lāh! Se trata de Tu siervo, hijo de Tu siervo y de Tu sierva.

Tú le creaste y le diste la provisión; y Tú le das la muerte y le resucitarás. Tú conoces mejor lo que ocultaba y lo manifestaba. Venimos a Ti para interceder por él, acepta, pues, nuestra intercesión. ¡Oh, Al·lāh! Pedimos protección para él con Tú vínculo protector, pues Tú ciertamente cumples Tu palabra y Tu promesa. ¡Oh, Al·lāh! Protégele de las pruebas de la tumba y del tormento del infierno. ¡Oh, Al·lāh! Perdónale, ten misericordia y condescendencia con él y dale bienestar. Proporciónale una noble arribada y una amplia entrada. Lávale con agua, nieve y hielo; y límpiale de errores tal y como se limpia de suciedad una tela blanca. Dale un hogar mejor que el suyo, una familia mejor que la suya y una esposa mejor que la suya. ¡Oh, Al·lāh! Si era bueno, aumenta su bondad; y si era malo, pasa por alto sus malas acciones. ¡Oh, Al·lāh! A Ti ha venido y Tú eres el mejor a quien puede uno ir. Necesita Tu misericordia y Tú no necesitas su tormento. ¡Oh, Al·lāh! Haz firme su habla cuando se le pregunte y no le pongas en su tumba una prueba que no pueda soportar. ¡Oh, Al·lāh! No nos niegues su recompensa y no nos hagas caer en la tentación tras él".

[12] Excepto el cuarto takbīr.

[13] Si así lo deseas.

[14] Cuyo significado es: "¡Oh, Al·lāh! Perdona a nuestro vivos y a nuestros muertos; nuestros presentes y nuestros ausentes; nuestros menores y nuestros mayores, nuestros varones y nuestras hembras. Ciertamente Tú conoces nuestros actos y cómo acabaremos. Perdona a nuestros padres y a quienes nos han precedido en la fe; a los musulmanes y a las musulmanas; a los creyentes y a las creyentes; los que estén vivos y los que hayan muerto. ¡Oh, Al·lāh! A quien dejes con vida de entre nosotros, hazle vivir en la fe; y a quien de entre nosotros se la quites, hazle que muera en el Islam. Haznos felices con Tu encuentro. Haznos placenteros para la muerte y haz ésta placentera para nosotros. Haz que encontremos en la muerte nuestro descanso y nuestra alegría".

[15] Como lo haces en la oración normal.

[16] "¡Oh, Al·lāh! Se trata de Tu sierva".

[17] O sea, dices: "hija de Tu siervo y de Tu sierva", etc.

[18] "Dale un esposo mejor que el suyo".

[19] De hecho es meritorio.

[20] Por lo que tendrá que hacer el ruego en dual o plural, masculino o femenino según venga al caso.

[21] No obstante, la opinión más difundida (al-qawl al-mšhūr) es que los niños se sitúan antes que las mujeres. Esta forma de disponer los cuerpos es la de una fila ante el Imām que se extiende en dirección a la qibla.

[22] Aquí se refiere a otra forma de disponer los cuerpos, de tal manera que formen un línea delante del Imām de derecha a izquierda. Esto si se trata sólo de hombres, sólo de mujeres o sólo de niños. Si

están mezclados las filas irán de derecha a izquierda, pero paralelas; Estando más cerca del Imām la de los hombres, a continuación la de los niños y luego la de las mujeres.

[23] Se enterrarán varios cuerpos a la vez en una sola tumba en caso de necesidad. Si no hay necesidad para ello, es indeseable hacerlo.

Si no se trata de enterrarlos a la vez, sino que se entierra uno y, tras un tiempo, otro, la regla es la siguiente:

- Si es por necesidad (p. ej., falta de espacio) está permitido.

- Si no es por necesidad, está prohibido; debido a que la tumba del musulmán es un waqf para él.

[24] Para que se le rece en la tumba la oración fúnebre que no se le rezó, tienen que darse las siguientes circunstancias:

1º Que haya sido enterrado tras haberle hecho el gusl.

Si no se le hubiese hecho el gusl, caben dos posibilidades:

Uno) Que se crea que aún no se haya descompuesto el cuerpo, en cuyo caso se le desenterraría para hacerle el gusl.

Dos) Que se crea que ya se ha empezado a descomponerse el cuerpo, en cuyo caso no se le desenterraría para hacerle el gusl; pero tampoco se le rezaría la oración fúnebre en la tumba, ya que ésta ha de ir pareja al gusl.

2º Que se crea que el cadáver haya empezado a descomponerse. Si no es así, hay que desenterrarle para hacerle la oración fúnebre fuera de su tumba.

[25] Ya que es indeseable. A no ser que la oración fúnebre se le haya hecho individualmente, entonces sería meritorio hacérsela con un Imām.

[26] Lo mínimo es que constituyan un tercio del cuerpo.

[27] Lo correcto es no realizar la oración fúnebre por dos razones:

1º Porque lo mínimo es que constituyan un tercio del difunto.

2º Porque una mano o un pie implican la posibilidad de que su dueño esté aún vivo.

e3 CAPÍTULO SOBRE EL RUEGO EN FAVOR DEL MENOR[1],

SU ORACIÓN FÚNEBRE Y SU LAVADO

[Qué se dice como súplica cuando se le reza la oración fúnebre al menor]

1. Se comienza glorificando a Al·lāh – bendito y exaltado sea – y pidiendo bendiciones y paz para Su Profeta Muḥammad – que Al·lāh le bendiga y le dé paz.

2. Luego se dice: Al·lāhumma innahu abduka wa bnu ᶜabdika wa bnu amatika, anta jalaqtahu wa razaqtau, wa anta amattahu wa anta tuḥyīh. Al·lāhumma faŷᶜalhu liwālidaihi salafan wa ḏujran wa faratan wa aŷran, wa ṯaqqil bihi mawāzinahum, wa aᶜzim bihi uŷūrahum wa lā taḥrimnā wa iyyāhum aŷrahu, wa lā taftinnā wa iyyāhum baᶜdah. Al·lāhumma alḥiqhu bi sālihi salafi-l-mu'minīna fī kafālati Ibrāhīm, wa abdilhu dāran jairan min dārihi, wa ahlan jairan min ahlihi, wa ᶜāfīhi min fitnati-l-qabri, wa min ᶜaḏābi ŷahannam[2]. Esto lo dices después de cada takbīr.

3. Luego, dices después del cuarto takbīr: Al·lāhumma gfir li aslāfinā wa afrātinā wa li man sabaqanā bi-l-īmāni. Al·lāhumma ma aḥyaitahu minnā fa aḥyīhi ᶜalà-l-īmāni, wa man tawaffaitahu minnā fatawaffahu ᶜalà-l-islāmi, wa gfir li-l-muslimīna wa-l-muslimāti wa-l-mu'minīna wa-l-mu'mināti, al-aḥyā'i minhum wa-l-amwāt[3]. Y, seguidamente, saludas.

[Miscelánea]

4. No se ha de hacer la oración fúnebre sobre el recién nacido que haya muerto sin haber roto a llorar[4].

5. Este último ni hereda ni es heredado[5].

6. Es indeseable enterrar al feto producto del aborto en las casas.

7. No hay inconveniente en que las mujeres laven el cuerpo de un niño de seis o siete años[6].

8. No obstante, los hombres no lavarán el cuerpo de una niña[7].

9. Hay discrepancia en torno a si se puede lavar el cuerpo de la niña que no ha llegado aún a una edad en que inspire deseo[8]. Aunque la primera opinión es la que preferimos[9].

---

[1] La minoría de edad en el Islam dura hasta la pubertad. La persona púber es considerada, según la Šarīᶜa, adulta y totalmente responsable; siempre y cuando esté mentalmente sana.

La pubertad – según la ley musulmana – se determina por los siguientes rasgos:

Común a varones y hembras:

1º Emisión del semen o fluido vaginal.

2º Aparición de vello púbico áspero.

3º Alcanzar los 18 años de edad.

Particular de las hembras:

1º Menstruación.

2º Embarazo.

[2] "¡Oh, Al·lāh! Se trata de Tu siervo, hijo de Tu siervo y de Tu sierva. Tú le creaste y le diste la provisión; y Tú le das la muerte y le resucitarás. ¡Oh, Al·lāh! Hazle un precursor, un tesoro y una recompensa para sus padres. Haz que sus balanzas pesen y que sus recompensas sean enormes gracias a él. No nos niegues, ni a nosotros ni a sus padres, su recompensa; y no nos hagas caer, ni a nosotros ni a sus padres, en la tentación tras él. ¡Oh, Al·lāh! Proporciónale la compañía de sus antepasados virtuosos y creyentes bajo la tutela de Ibrāhīm. Dale un hogar mejor que el suyo, una familia mejor que la suya y protégele de las pruebas de la tumba y del tormento del infierno".

[3] "¡Oh, Al·lāh! Perdona a nuestro ancestros y a quien nos haya precedido en la fe. ¡Oh, Al·lāh! A quien dejes con vida de entre nosotros, hazle vivir en la fe; y a quien de entre nosotros se la quites, hazle que muera en el Islam. Y perdona a los musulmanes y a las musulmanas y a los creyentes y a las creyentes; los que estén vivos y los que hayan muerto".

[4] Tampoco se le lava. Y ello aunque se mueva, orine, estornude y mame un poco. Pero si mama mucho, sí se le hace la oración si muere. El que rompa a llorar tiene todos los derechos de los vivos aunque muera inmediatamente después de haber llorado.

[5] No es heredado lo que se le pueda haber dado mientras estaba en el vientre materno a título de obsequio o limosna. Y ello ya que para que alguien pueda ser heredado ha de confirmarse su vida; y el niño que muere antes de romper a llorar no se le considera legalmente vivo. La excepción a ello es la gurra, que consiste en el precio de la sangre (diyya) que heredan los herederos de la criatura cuyo aborto ha sido causado intencionadamente.

[6] Incluso el de ocho años. Está también permitido que le vean sus desnudeces.

[7] Aunque sí está permitido que laven el cuerpo de la lactante.

[8] Como la niña de tres y cuatro años.

[9] O sea que no la laven los hombres.

Libro F: Ayuno

Índice

f1 Capítulo sobre el ayuno.

f2 Capítulo sobre el retiro espiritual (iᶜtikāf).

f1 CAPÍTULO SOBRE EL AYUNO[1]

[Su calificación legal, su confirmación y sus partes obligatorias, sunnas y meritorias]

1. El ayuno del mes de Ramadán es obligatorio[2].

2. Se ayuna al avistar el cuarto creciente[3] y se deja de ayunar al volverse a avistar[4]. Ya sea el mes de treinta días o de veintinueve.

3. Si estuviese nublado y no se pudiese ver el creciente, se comenzaría a ayunar tras contar treinta días desde el principio del mes que precediese[5] al de Ramadán.

4. La misma regla se aplica para dejar de ayunar[6].

5. Se pone intención de ayunar en la primera noche de Ramadán[7], sin que sea necesario poner intención de ello durante el resto de las demás noches del mes[8].

6. El ayuno se mantiene hasta la noche.

7. Es sunna no retrasar la ruptura del ayuno[9] y retrasar la toma del suḥūr[10].

8. Si se duda en si ha despuntado el alba o no, no se ha de comer[11].

9. El "día de la duda"[12] no se ha de ayunar[13] para que cuente como un día de Ramadán.

10. Quien ayune de ese modo el "día de la duda", no le sirve, aunque coincida con el primer día de Ramadán[14].

11. Quien quiera ayunar dicho día a título supererogatorio, puede hacerlo.

12. Quien amanezca[15] sin que haya comido ni bebido y se entere de que ese día es el primer día de Ramadán, ello no le sirve como ayuno válido[16].

13. Pero que se abstenga[17] de comer[18] durante el resto del día y que luego lo recupere[19].

[Reglas concernientes al viajero y la menstruante.

Ruptura del ayuno durante el mes de Ramadán]

14. Si el viajero regresa de un viaje en el que no había ayunado o la mujer deja de menstruar durante el día, ambos pueden seguir comiendo el resto del día[20].

15. Quien rompa su ayuno supererogatorio intencionadamente[21] o viaje durante el mismo – y debido a ello lo rompa –, tendrá que recuperarlo.

16. Pero si rompe el ayuno[22] por error, entonces no tiene que recuperarlo.

17. Contrariamente a ello, en caso de ayuno obligatorio, tendría que recuperarlo[23] si lo hubiese roto por error.

18. No hay inconveniente en que el ayunante use siwāk[24] durante todo el día.

19. No es indeseable aplicarse ventosas[25] a no ser que ello provoque un trastorno.

20. Quien sea atacado por un vómito durante el Ramadán, no tiene que recuperar dicho día[26].

21. Pero si se provoca el vómito, tendrá que recuperar dicho día[27].

22. Si la mujer embarazada teme que el ayuno afecte[28] al hijo que lleva en su vientre[29], que no ayune[30]. No teniendo ésta que ofrecer compensación alimentaria alguna[31]. Aunque, según otra opinión, sí tendría que ofrecerla[32].

23. Si la mujer que esté lactando teme por su hijo[33] y no encuentra ninguna nodriza asalariada para su hijo o éste no acepta a nadie excepto a ella, que no ayune y que ofrezca por ello compensación alimentaria[34].

24. Se recomienda al anciano[35], si no ayuna, que ofrezca por ello compensación alimentaria.

25. La compensación alimentaria[36] en todos estos casos consiste en un almud[37] por cada día que se recupere[38].

26. Del mismo modo, tendrá que ofrecer compensación alimentaria[39] quien haya descuidado la recuperación del ayuno de Ramadán hasta tal punto que el siguiente Ramadán le hubiese ya alcanzado.

27. Los menores no tendrán que ayunar[40] hasta que el niño tenga poluciones nocturnas y la niña menstrúe[41].

28. Con la llegada de la pubertad, se hacen obligatorios para ellos los actos corporales de adoración[42].

29. Al·lāh – gloria a Él – dijo: **Y cuando vuestros niños hayan alcanzado la pubertad, que pidan permiso**[43].

30. Es válido el ayuno de la persona que amanece en estado de impureza (ŷanāba) sin haberse lavado o de la mujer cuya regla hubiese cesado antes del alba y que no hubiesen hecho el gusl hasta después del mismo[44].

[Prohibición de ayunar durante las fiestas]

31. No está permitido ayunar el día de la ruptura del ayuno (yawm al-fitr).

32. Tampoco está permitido ayunar el día del sacrificio (yawm an-naḥr).

33. No se han de ayunar los dos días que siguen al día del sacrificio, excepto para el mutamattic[45] que no encuentra un animal para ofrecer en sacrificio.

34. El cuarto día que sigue al día del sacrificio no deberá ser ayunado a título supererogatorio; pero podrá ser ayunado por quien haya hecho una promesa por ello o por quien haya empezado antes de dicho día un período de ayuno continuo.

[Reglas concernientes a la ruptura del ayuno durante el día de Ramadán,

ya sea por error, intencionadamente o con un pretexto válido]

35. Quien rompa el ayuno durante el día en Ramadán por olvido, tan sólo ha de recuperar dicho día.

36. Lo mismo para quien rompa el ayuno por motivos de necesidad a causa de una enfermedad[46].

37. Quien viaje una distancia en la que se permita acortar las oraciones[47], podrá romper el ayuno[48] aunque no tenga necesidad de ello; teniendo luego que recuperarlo. Aunque nosotros preferimos que se ayune[49].

38. Quien viaje una distancia inferior a cuatro buruds y crea que ello le permite romper el ayuno y, de hecho, lo rompa, no tendrá que expiar[50]; pero tendrá que recuperar el ayuno.

39. Todo aquel que rompa el ayuno llevado por una interpretación errónea[51], no está obligado a expiación alguna.

40. La expiación junto con la recuperación[52] recae sobre quien rompa el ayuno intencionadamente[53] comiendo, bebiendo o copulando.

[La expiación]

41. La expiación en dicho caso consiste en alimentar a sesenta pobres[54], dando a cada pobre una cantidad de alimento igual a un mudd del tamaño del mudd del Profeta – que Al·lāh le bendiga y dé paz. Y eso es lo que más preferimos[55].

42. Pero también puede expiar liberando a un esclavo[56] o ayunando dos meses seguidos[57].

43. El que rompa el ayuno intencionadamente durante una recuperación del ayuno de Ramadán no está obligado a expiar[58].

44. Quien sufra un desmayo durante la noche y vuelva en sí tras el alba, tendrá que recuperar dicho día.

45. Pero no tendrá que recuperar más que las oraciones en cuyo tiempo haya vuelto en sí[59].

[Actos meritorios durante el mes de Ramadán]

46. Se aconseja al ayunante que proteja su lengua[60] y miembros y que honre del mes de Ramadán lo que Al·lāh – gloria a Él – ha honrado[61].

47. El ayunante ha de abstenerse de copular, acariciar o besar[62] por placer[63] a las mujeres[64] durante el día de Ramadán.

48. Ello no le está prohibido durante la noche[65].

49. No hay inconveniente en que se amanezca en estado de impureza (ŷanāba) por haber copulado.

50. Quien obtenga placer durante el día de Ramadán por medio de caricias o besos[66] hasta tal punto que le fluya a causa de ello líquido seminal, tendrá que recuperar dicho día[67].

51. Si persiste en ello hasta eyacular, tendrá además que compensar[68].

[El mérito de rezar durante las noches de Ramadán (tarāwiḥ)

y la recompensa que ello comporta]

52. Quien rece de noche durante el mes de Ramadán con fe[69] y esperando el favor divino, le serán perdonadas sus faltas pasadas[70].

53. Si se reza de noche en la medida de lo posible, ello será motivo para esperar su recompensa y el perdón de las faltas.

54. Los rezos nocturnos se llevarán a cabo en las mezquitas aljamas[71] con un Imām[72].

55. El que quiera, podrá rezar en su casa. Siendo ello mejor para quien tiene fuerza de ánimo suficiente para rezar solo[73].

56. Los Salaf as-Sāliḥ[74] solían rezar de noche en las mezquitas[75] realizando veinte[76] rakᶜas y cerrando con tres. Separaban entre el sḥafᶜ y el witr con un saludo[77].

57. Luego[78], los seguidores[79] realizaron treinta y seis rakᶜas sin contar el sḥafᶜ y el witr. Habiendo en todo ello amplitud.

58. Se debe saludar después de cada dos rakᶜas.

ᶜÂ'iša – que Al·lāh esté complacido con ella – dijo: "El mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – no hizo nunca más de doce rakᶜas seguidas de un witr, ni en Ramadán ni en otro momento"[80].

---

[1] El ayuno es abstenerse de comer beber, fumar y mantener relaciones sexuales desde el despuntar del alba hasta la puesta del Sol. Se realiza con intención, la cual se pone antes o al despuntar el alba. Exceptuando los días de menstruación, puerperio y festivos.

[2] De ahí que quien niegue la obligatoriedad del ayuno sea un infiel.

[3] Se refiere al creciente del mes de Ramadán. El avistamiento del creciente del nuevo mes queda establecido por:

1º Un número de gente (de cualidad moral desconocida) tal que sea impensable el hecho de que se hayan puesto de acuerdo para mentir.

2º Dos testigos varones de integridad moral

3º Que el Emir de un país declare que para él ha quedado establecido el comienzo del Ramadán.

[4] O sea, al volverse a avistar el creciente del mes de Šawwāl. No es válido establecer el principio y/o el final del mes de Ramadán por medio de cálculos astronómicos.

[5] O sea, el mes de Šaᶜbān.

[6] Por lo que el mes de Ramadán puede durar veintinueve o treinta días.

La regla en la escuela mālikī – al igual que en la ḥanafī y la ḥanbalī y a diferencia de la shāfiᶜī – es que el avistamiento del creciente realizado en cualquier lugar vincula al resto de los musulmanes. Ahora bien, existe una excepción confirmada por el consenso total de la Umma que dice que si las distancias son excesivas, el avistamiento no vincula. "Distancias excesivas" ha sido definido como "la distancia entre el ḥiŷāz y al-Andalus", o sea: la distancia entre la actual Arabia y España (véase a IR en BM vol. 1, pág. 486; IJ en QF, pág. 103; IL en MJ vol. 2, pág. 111). Si este consenso es firme (pues tiene algunos detractores, como aš-Šawkānī y otros), ello significa que no es válido ayunar en España, y mucho menos en los EEUU en base a un avistamiento realizado en Arabia.

Como hemos dicho, el mencionado consenso de "la distancia excesiva" tiene algunos detractores que:

1º Niegan que dicho consenso hubiese tenido lugar alguna vez.

2º Afirman que tuvo lugar, pero que el actual avance en las comunicaciones lo invalida, ya que actualmente el avistamiento en cualquier lugar del globo puede transmitirse en pocos segundos a los lugares más lejanos.

Ambas afirmaciones precisan de ser probabas. Y especialmente la segunda ha de probar que un avance tecnológico puede anular un consenso de la Umma o que dicho consenso tuvo lugar debido a impedimentos tecnológicos.

Se tome la postura que se tome, la realidad es que lo único que en un país unifica el comienzo y el final del ayuno del mes de Ramadán es la existencia de la autoridad de un Emir que decida. La prueba la vemos en cómo en países europeos y en EEUU la inexistencia de la autoridad de un Emir hace que musulmanes de la misma ciudad y a veces de la misma familia empiecen y acaben el ayuno de Ramadán en distintos días. Se trata de algo realmente vergonzoso cuya solución no está basada en afiliarse a una u otra mezquita u organización religiosa, sino en someterse y aceptar la única forma de gobierno islámica válida: el Emirato.

[7] Entre la puesta del Sol y el despuntar del alba.

[8] No obstante, es meritorio poner intención de ayunar cada noche del mes de Ramadán.

[9] Y ello después de asegurarse de que la noche ha comenzado con la puesta total del Sol (la desaparición total del disco solar tras el horizonte).

Se ha de rezar la oración de magrib después de haber roto el ayuno.

Retrasar la ruptura del ayuno es indeseable si no hay necesidad alguna para ello.

Se aconseja romper el ayuno con algo dulce como dátiles y con agua. Se aconseja hacer la siguiente súplica a la hora de romper el ayuno: Al·lāhumma laka ṣumtu, wa bika āmantu, wa ᶜalà rizqika aftartu, fagfir lī mā qaddamtu wa mā ajjartu. Y significa: "¡Oh, Al·lāh! He ayunado para Ti, en Ti creo y con Tu provisión rompo el ayuno. Perdóname, pues, lo que haya adelantado o atrasado".

[10]El suḥūr es la comida que se toma antes del despuntar del alba. Se recomienda dejar entre el final de la toma del suḥūr y el despuntar del alba un tiempo tal que un recitador pueda recitar unas cincuenta aleyas (unos diez minutos aproximadamente). La toma del suḥūr puede ser un mero trago de agua.

[11] Está prohibido (ḥarām) comer, beber, fumar y copular si se duda en si ha despuntado el alba o no. Del mismo modo, está prohibido comer si se duda si el Sol se ha puesto o no. Si come, bebe, fuma o copula dudando en si ha despuntado el alba o se ha puesto el Sol caben tres casos:

Que nunca salga de la duda; en cuyo caso, ha de recuperar el día sin expiación alguna.

Que salga de la duda y se cerciore de que no llegó a comer después del despuntar del alba ni antes de la puesta del Sol. En cuyo caso, no debe nada.

Que salga de la duda y se cerciore de que llegó a comer después del despuntar del alba o antes de ponerse el Sol. En cuyo caso, ha de recuperar el día, mas no habrá de expiar.

En el caso en que a una persona le alcance el despuntar del alba mientras está comiendo, bebiendo, fumando o copulando, lo que dicha persona ha de hacer obligatoriamente es escupir lo que tiene en la boca o retirar sus genitales de la cópula. En cuyo caso, no estaría obligado ni a recuperación ni a expiación. Sin embargo, si continúa comiendo, bebiendo, fumando o copulando intencionadamente, estará obligado a recuperar y a expiar.

[12] El "día de la duda" es la mañana que sigue a la noche del treintavo día de Ša^{c}ban, cuando dicha noche estuvo nublado y no se pudo avistar el creciente. Para entender esto, hay que tomar en consideración que la noche del treintavo día de Ša^{c}ban empieza a la puesta del Sol del día veintinueve del mismo mes.

[13] Ya que es indeseable ayunar.

[14] El caso es que el creciente no haya sido avistado por la gente de una determinada zona durante la noche del treintavo día de Ša^{c}ban y, luego, llegue a la mañana siguiente información fidedigna de que el creciente fue avistado por gente de otra zona. Lo cual hace que la mañana que sigue a dicha noche sea la primera mañana del mes de Ramadán. Si una persona ayuna dicho día por si se trata del primer día de Ramadán y luego le llega información de que, efectivamente, se trata del primer día de Ramadán, ese ayuno no le cuenta. No obstante, ha de seguir ayunando y luego recuperar dicho día. La razón de ello es que la intención que puso para ayunar dicho día no estaba basada en certeza, sino en duda; lo cual no es suficiente para que cuente el día como ayunado.

[15] El "día de la duda".

[16] Ya que la intención no está basada en certeza, sino en duda.

[17] Obligatoriamente.

[18] Que se abstenga de todo lo que rompe el ayuno.

[19] También tendrá que abstenerse el que amanezca comiendo y bebiendo dicho día.

[20] No es meritorio que ayunen el resto del día. Similar regla se aplica al:

- menor que alcanza la pubertad durante el día,
- el enfermo que se repone de su enfermedad durante el día,
- el epiléptico que vuelve en sí durante el día,
- la mujer a quien se le muere su hijo lactante durante el día,
- quien come o bebe durante el día por extrema sed o hambre,
- el infiel que se hace musulmán. Aunque en el caso de este último se recomienda que ayune el resto del día.

[21]Sin pretexto ni necesidad alguna; y sin que se lo ordene uno de sus padres o maestros.

[22] Supererogatorio.

[23] Obligatoriamente.

[24] Se trata de un palo de un arbusto que se usa para limpiarse los dientes.

[25] Se refiere al ayunante. Del mimo modo no es indeseable extraerse sangre con una jeringuilla a no ser que ello le provoque un trastorno y tenga que dejar de ayunar por ello.

[26] Ello siempre y cuando se esté seguro de que no ha vuelto a tragar nada de lo que le llegó a la boca. Pero si se sabe o se cree que se volvió a tragar inintencionadamente algo de lo que llegó a la boca, entonces hay que recuperar ese día. Si se traga intencionadamente, entonces hay que recuperar y expiar. La misma regla se aplica al qalas, lo cual consiste en lo que se regurgita del estómago cuando éste se encuentra lleno. En cuanto a la flema, mucosidades y saliva que llega a la boca, no hay inconveniente en tragarlo.

[27] Sin que tenga que expiar por ello.

[28] Que afecte provocando la muerte o una enfermedad.

[29] También si teme que le afecte a ella misma.

[30] Es obligatorio que no ayune si teme que el ayuno le provoque a ella o a su hijo la muerte o un perjuicio serio.

[31] Pero recuperará dicho día.

[32] La primera opinión es la más difundida (mašhūr).

[33] O sea teme por la vida o la salud tanto de su hijo como la suya.

[34] La compensación alimentaria o expiación menor es dar un almud de comida a un pobre por cada día que no se haya ayunado.

[35] Esto incluye también a la anciana y a cualquier persona a la que ayunar suponga un esfuerzo y una dificultad mayores (mašaqqa zā'ida) que el esfuerzo y la dificultad que la gente sana normal padece cuando ayuna.

[36] El alimento que se da en esta compensación es el más común del lugar.

[37] El almud es la medida que se alcanza al llenar ambas palmas de las manos colocadas juntas y entreabiertas. Siempre y cuando las manos sean de tamaño normal.

Se da a razón de un almud por pobre. Sin que esté permitido dar un almud para que sea compartido por varios pobres, o dar más de un almud a un solo pobre.

[38] Si es que se tiene que recuperar; ya que el anciano y similares compensan, pero no recuperan.

[39] Obligatoria.

[40] Ni siquiera a título recomendable.

[41] Si las poluciones y la menstruación no aparecen, se les considerará adultos al entrar en su decimoctavo año de vida.

[42] Tales y como la oración, el ayuno, la peregrinación, etc.

[43] Corán 24:59. Ello significa que pedir permiso se hace obligatorio para ellos al alcanzar la pubertad; lo que analógicamente se extiende al resto de sus actos.

[44] Si la mujer duda si la regla le cesó antes o después del despuntar del alba, tendrá que ayunar dicho día y además recuperarlo. Ayunar, ya que puede ser que su regla hubiese cesado antes del alba; y recuperarlo, ya que puede ser que hubiese cesado después del alba.

[45] Ver cap. 29, art. 69.

[46] Cuando se teme la muerte o un daño serio, la ruptura del ayuno es obligatoria. Cuando la enfermedad hace penoso el ayuno está permitido no ayunar. Cuando la enfermedad no hace penoso el ayuno, pero se teme que el ayuno haga que la enfermedad aumente o se retrase en su cura, está permitido no ayunar. El modo de saberlo es por experiencia propia o por que se lo diga un médico experto. Si la enfermedad no hace penoso el ayuno y no se teme que la enfermedad aumente o que su curación se retrase, no está permitido dejar de ayunar; ya que si en dicho caso se deja de ayunar, habrá de recuperar y expiar.

[47] O sea, cuatro buruds o algo más de 78 Km o 48 millas.

[48] La condición para no ayunar durante el viaje es haber salido antes del despuntar del alba habiendo hecho previa intención de no ayunar. Si se hace intención de ayunar y se sale de viaje antes del despuntar del alba, no le está permitido romper el ayuno. Si lo rompe habrá de recuperar y expiar. En dicho caso, sólo podrá romper el ayuno en caso de necesidad. También estará obligado a recuperar y expiar si hace intención de no ayunar y sale de viaje después del alba. No estará obligado a expiar si hace intención de ayunar, sale después del alba y rompe el ayuno durante el viaje.

[49] Si se tiene fuerza para ello. Según Ibn al-Māŷišūn e Ibn ḥanbal, no ayunar es mejor para el viajero.

[50] Ya que rompe el ayuno llevado por una interpretación errónea plausible.

[51] Siempre y cuando la interpretación errónea sea plausible. Si la interpretación errónea es remota, tendrá que recuperar y expiar.

[52] La compensación o expiación va siempre y en todo caso acompañada de la recuperación del día en que se rompió el ayuno.

[53] Se exceptúa el que rompe el ayuno intencionadamente por ignorancia u olvido.

[54] Los pobres han de ser libres y musulmanes. No vale dar ni más ni menos de un mudd a un pobre. Lo que se dé ha de ser el alimento más común de la región.

[55] Se refiere a los mālikíes.

[56] Que sea musulmán y sin defectos físicos.

[57] Dos meses seguidos por cada día.

[58] Pero deberá recuperar el día de Ramadán y el día de recuperación cuyo ayuno rompió.

[59] Esto significa que las oraciones que no hizo durante el tiempo en que estuvo desmayado no tiene que recuperarlas.

[60] Que proteja su lengua de lo que está prohibido decir y que procure hablar menos.

[61] Que lo honre haciendo abundante recitación del Corán, recuerdo de Al·lāh, realizando la oración de tarāwīḥ, dando limosna y demás modos de adoración.

[62] Copular está prohibido. Acariciar y besar es indeseable sabiendo que a uno no le va a afectar, y prohibido si se cree que las caricias y besos le van a afectar.

[63] Si la caricia o beso no son realizados por placer, sino para despedirse o expresar misericordia, entonces no es indeseable.

[64] Se refiere a sus esposas.

[65] No obstante, para el que está haciendo iᶜtikāf o ayuna para expiar el ẓihār, el día y la noche son iguales en lo que a prohibición e indeseabilidad de contacto con las mujeres se refiere. .

[66] Se incluye también el hecho de mirar y pensar.

[67] El llegar a la erección sin emisión de líquido seminal no obliga a nada.

[68] Se compensa también si la eyaculación la provoca la mirada o el pensamiento persistentes.

[69] De la recompensa que ello comporta.

[70] Se refiere a las faltas menores, ya que las mayores sólo las perdona el volverse en arrepentimiento a Al·lāh (tawba) o el perdón divino.

[71] O en todo sitio donde usualmente se reúna la gente a rezar.

[72] Ello es una excepción a la regla general que expresa la indeseabilidad de que un grupo numeroso de gente rece oraciones supererogatorias en un lugar público.

[73] Siempre y cuando las mezquitas no se vacíen de gente que reza el tarāwīḥ en grupo.

[74] Los Compañeros del Profeta – la paz sea con él.

[75] En tiempos de ᶜUmar ibn al-Jattāb – que Al·lāh esté complacido con él.

[76] Esa es la opinión de Abū ḥanīfa, aš-Šāfiᶜī, Aḥmad y la práctica actual.

[77] Abū ḥanīfa dice de no separar el šafᶜ y el witr con un saludo. Aš-Šāfiᶜī da a elegir entre separar o no.

[78] En tiempos del Califa ᶜUmar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz.

[79] Los tābi^{c}ūn.

[80] Según lo que figura en el Muwaṭṭa' de Mālik, el mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – no hizo nunca más de once rak^{c}as seguidas, ni en Ramadán ni en otro momento.

f2 CAPÍTULO SOBRE EL RETIRO ESPIRITUAL (I^{c}TIKÂF)

1. El retiro espiritual forma parte de las buenas obras supererogatorias[1].

2. El significado literal de la palabra ^{c}ukūf es el de asidua adhesión a algo[2].

3. No hay retiro espiritual si no va acompañado de ayuno.

4. Los días de retiro espiritual han de ser consecutivos[3] y no han de tener lugar más que en la mezquita. Pues Al·lāh dijo: **Si hacéis retiro en la mezquitas**[4].

5. Si en la ciudad en la que se realiza el retiro se celebra la oración del viernes, entonces el retiro no ha de tener lugar más que en la mezquita aljama[5]. A no ser que se haga una promesa de retiro durante un período de días en los que no se incluya el viernes.

6. Lo mínimo preferido por nosotros[6] para llevar a cabo el retiro es de diez días[7].

7. Pero el que haga promesa de retiro por un día o más, debe de cumplirlo[8].

8. El que haga promesa de retiro por una sola noche, estará obligado a cumplir una noche y un día.

[Lo que invalida el retiro espiritual]

9. Quien rompa intencionadamente el ayuno durante su retiro, que vuelva a comenzar dicho retiro[9].

10. También ha de comenzarlo desde el principio quien copule durante la noche o el día por olvido o intencionadamente[10].

11. Si cae enfermo[11], que se dirija a su casa y que vuelva cuando mejore, continuando con lo ya cumplido.

12. Que lo mismo haga la mujer que menstrúe durante su retiro espiritual.

13. La inviolabilidad del retiro sigue rigiendo al enfermo durante su enfermedad y a la menstruante durante su menstruación[12]. De ahí que cuando la menstruante recobre su estado de pureza o el enfermo se restablezca – en cualquier momento del día o de la noche en que ello ocurra –, que regresen de inmediato a la mezquita[13].

14. El que se retire no ha de abandonar su retiro más que por necesidades biológicas[14].

15. Quien desee comenzar un retiro, que entre en el mismo antes de la puesta del Sol de la noche en que quiera comenzar[15].

[Prohibiciones durante el retiro espiritual]

16. Quien se halle en retiro que no visite al enfermo[16], ni rece la oración fúnebre[17], ni salga a comerciar[18].

17. El retiro espiritual no ha de someterse a condiciones[19].

[Lo que está permitido durante el retiro espiritual]

18. No hay inconveniente en ser el Imām de la mezquita donde se está llevando a cabo el retiro[20].

19. También está permitido casarse o casar a alguien durante el retiro espiritual[21].

20. Quien entre en retiro espiritual a principios o a mediados de mes, que salga del mismo tras la puesta del Sol del último día estipulado para dicho retiro[22].

Si se retira para que el final de su retiro sea el día de la ruptura del ayuno, que pase la noche de dicho día en la mezquita, para que desde ahí se dirija al musal·là[23].

---

[1] El mejor momento de realizar el retiro espiritual es durante los diez últimos días del mes de Ramadán.

[2] Su significado legal es: la permanencia del musulmán poseedor de capacidad de discriminación en la mezquita para recordar a Al·lāh, rezar y recitar el Corán mientras ayuna y sin tener relaciones sexuales, durante un día o más con intención de ello.

[3] A no ser que haya hecho promesa de ayunar días no consecutivos.

[4] Corán, 2:83.

[5] Se trata de la mezquita donde se realiza la oración del viernes. Ya que si no es así, tendría que salir para dirigirse a la mezquita aljama a realizar la oración del viernes, lo que invalidaría su retiro espiritual.

[6] Los malikíes.

[7] El máximo es de un mes, siendo indeseable prolongarlo más de un mes.

[8] O sea, que deberá cumplir el día con su noche.

[9] No obstante, quien coma o beba por olvido, enferme o menstrúe no ha de comenzarlo de nuevo, sino que tendrá que acabarlo cuando desaparezca lo que le impidió seguir ayunando.

[10] Igualmente, quien bese o acaricie buscando placer o encontrándolo, ha de comenzar el retiro espiritual desde el principio, aunque ello no le invalide el ayuno.

[11] Con una enfermedad que le impida permanecer en la mezquita o ayunar.

[12] Por lo que no les está permitido hacer aquello que invalida el retiro espiritual, excepto comer y beber.

[13] Si no regresan de inmediato a la mezquita, tendrán que empezar su retiro espiritual desde el principio. Si el restablecimiento del estado de pureza en la menstruante y la salud en el enfermo ocurre durante el día, ese día no se cuenta por no poderse ayunar durante el mismo.

[14] Estas son: orinar, defecar, hacer gusl para la oración del viernes, del ʿīd o por estar en estado de impureza, hacer wudū', comer, beber y adquirir la comida y bebida necesarias. Todo ello con la condición de dirigirse al lugar más próximo y que no se entable conversación alguna. Si se dirige a un lugar habiendo otro más próximo o se pone a conversar con alguien, invalidará su retiro espiritual.

Se recomienda dirigirse al retiro espiritual bien avituallado, el no hacerlo es indeseable.

[15] Esto es obligatorio si se trata de una promesa y recomendable si no lo es. Si se entra antes del alba, el retiro espiritual es válido.

[16] A no ser que se trate de uno de sus padres, en cuyo caso que invalide su retiro y que vaya a visitarle.

[17] A no ser que se convierta en algo obligatorio para él por no haber otros que lo hagan. En cuyo caso, invalidará su retiro y saldrá a rezar la oración fúnebre. Si la oración fúnebre se celebra en la mezquita, tampoco ha de realizarla el que está en retiro; pero si lo hace, ello no invalida su retiro. El que se halle en retiro espiritual puede devolver el saludo de quien le salude.

[18] Si sale para comerciar, se anula su retiro. Si vende y compra dentro de la mezquita, no se anula su retiro; pero comete una incorrección.

[19] Como, por ejemplo, decir que se va uno a retirar por diez días con la condición de abandonarlo cuando le apetezca. O decir que se va uno a retirar a condición de que sólo sea durante el día o sólo durante la noche, etc..

[20] Ya que se trata de algo recomendable.

[21] Siempre y cuando no le lleve largo tiempo formalizar el matrimonio.

[22] Esto en caso de que se trate de un mes distinto al de Ramadán.

[23] Haciendo de ese modo que un acto de adoración siga a otro.

Libro G: Zakāt

Índice

g1 Capítulo sobre el zakāt del oro y la plata, agrícola, ganadero, minero, el ŷizya, impuestos comerciales sobre Dimmis y residentes en territorio enemigo (Ḥarbis).

g2 Capítulo sobre el zakāt ganadero.

g3 Capítulo sobre el zakāt del final del ayuno (zakāt al-fiṭr).

g1 CAPÍTULO SOBRE EL ZAKĀT[1] DEL ORO Y LA PLATA, AGRÍCOLA, GANADERO, MINERO,

EL ŶIZYA, IMPUESTOS COMERCIALES SOBRE ḎIMMIS

Y RESIDENTES EN TERRITORIO ENEMIGO (ḤARBIS)

1. El zakāt del oro y la plata, agrícola y ganadero es de carácter obligatorio[2].

2. El zakāt agrícola se hace pagadero el día de la recolección. Y el zakāt monetario y ganadero se hace pagadero una vez al año[3].

[El zakāt agrícola]

3. No se paga zakāt alguno por el grano[4] y los dátiles[5] por menos de cinco wasqs, lo cual equivale a seis qafīzes y cuarto.

4. Un wasq equivale a sesenta sāᶜs de los del Profeta – que Al·lāh le bendiga y le dé paz. Siendo cada sāᶜ cuatro de sus almudes – sobre él sea la paz[6].

5. El trigo, la cebada y el sult[7] se juntan para el zakāt como siendo un solo género[8].

6. Si de todo ello[9] se llega a una medida de cinco wasqs, que se pague, pues, su zakāt[10].

7. Asimismo, se juntan para el zakāt los distintos tipos de legumbres[11].

8. Del mismo modo que se juntan los distintos tipos de dátiles y los distintos tipos de pasas.

9. No obstante, el arroz, el mijo y el maíz son géneros diferentes que no se juntan entre ellos a la hora de pagar el zakāt.

10. Si en una plantación hay distintas calidades de dátiles[12], se pagará el zakāt por todos ellos con los dátiles de calidad media[13].

11. Se paga el zakāt de las aceitunas cuando éstas llegan a una medida de cinco wasqs, entregándose dicho zakāt en aceite[14].

12. El zakāt del sésamo y el rábano se entrega en sus respectivos aceites.

13. Si ello[15] se vende, se podrá pagar el zakāt del dinero obtenido por la venta – si Al·lāh quiere[16].

14. No se paga el zakāt por las frutas y las verduras.

[El zakāt del oro y la plata]

15. No se paga el zakāt alguno del oro por menos de veinte dinares[17]. Cuando se llega a una cantidad de veinte dinares, se entrega medio dinar, un cuarto de la décima parte[18].

16. El zakāt de lo que sobrepase los veinte dinares se pagará según la citada proporción; aunque exceda en muy poca cantidad.

17. No se paga zakāt alguno de la plata por menos de doscientos dirhams[19].

18. Ello equivale a cinco onzas (awqiya). Cada onza son cuarenta dirhams con un peso de siete cada uno. Me refiero a siete dinares que pesan diez dirhams.

19. Cuando este tipo de dirhams asciende a una cantidad de doscientos, se paga por ello un cuarto de la décima parte: cinco dirhams[20].

20. Lo que sobrepase los doscientos dirhams se pagará según la citada proporción.

21. El oro y la plata se juntan a la hora de pagar el zakāt de ello.

22. Por lo tanto, quien posea cien dirhams y diez dinares, que pague de cada moneda un cuarto de la décima parte[21].

[Zakāt del resto de los bienes]

23. No se paga zakāt del resto de los bienes[22] a no ser que estos sean puestos a la venta[23].

24. Si vendes[24] dichos bienes un año o más después de haber adquirido el capital originario[25] o de haber pagado el zakāt del mismo[26], sólo tendrás que pagar el zakāt de un año por su precio, aunque hayan permanecido en tu poder antes de su venta por un año o más[27].

25. A no ser que comercies continuamente[28] sin que conserves en tu poder de modo permanente sumas en metálico ni mercancías; en ese caso, valorarás una vez al año las mercancías[29] y pagarás el zakāt de ellas[30] y el de las sumas en metálico que poseas en dicho momento[31].

26. El año que cuenta con respecto a las ganancias de un capital cuenta desde el momento en que se entró en posesión del capital original[32].

27. Del mismo modo, el año que cuenta con respecto a las crías del ganado cuenta desde el momento en que se tomó posesión de las madres.

[El zakāt de las deudas]

28. Quien posea bienes monetarios zakatizables y, a la vez, haya contraído una deuda[33] por la misma suma que posee o por una suma inferior tal que reduzca lo que posee a una cantidad no zakatizable[34], no estará sujeto al pago de zakāt alguno.

29. A no ser que posea bienes de uso personal no zakatizables, esclavos y animales de uso personal, terrenos o fincas[35], por un valor tal que pueda sufragar dicha deuda. En dicho caso, que pague el zakāt de sus bienes monetarios[36].

30. Si el valor de sus bienes no son suficientes para sufragar la deuda que tiene contraída, que sustraiga la suma de lo que aún quede deudor de los bienes monetarios[37] que tiene en mano. Si tras esa operación queda una cantidad zakatizable, que pague el zakāt de la misma[38].

31. La deuda no anula el zakāt del grano, los dátiles o el ganado[39].

32. El acreedor no está obligado a pagar el zakāt de la deuda[40] hasta que reciba el pago de la misma[41].

33. Y ello, aunque pasen años sin que se le pague la deuda. En cuyo caso, pagará el zakāt por un año sólo tras recibir el pago de la misma[42].

34. Del mismo modo, no se paga el zakāt de los bienes[43] hasta que se vendan[44].

35. Si una deuda debida o un bien provienen de una herencia, que se espere un año para pagar el zakāt de los mismos[45].

[Menores y esclavos]

36. Los menores están obligados a pagar el zakāt de sus bienes[46] – ya consistan en oro y plata, productos agrícolas o ganado – y a pagar el zakāt de la ruptura del ayuno (zakāt al-fiṭr)[47].

37. Ni el esclavo ni la persona que no es completamente libre[48] están obligados al pago del zakāt de los bienes arriba mencionados[49].

38. Si el esclavo es liberado, que espere un año desde el día de su liberación para pagar el zakāt de los bienes que posea.

[Bienes de uso personal]

39. Nadie está sujeto a pagar el zakāt por su esclavo, sirviente, caballo, casa o todo aquello que use a título personal, como fincas o bienes de otro tipo.

40. Tampoco se está obligado a pagar el zakāt por las joyas de uso personal.

41. Quien herede bienes, le sean donados o produzca su tierra grano y haya ya pagado su zakāt, no tendrá que pagar el zakāt de todo ello hasta que no lo venda y pase un año desde el día en que tomó posesión de su pago.

[Zakāt de las minas]

42. Se ha de pagar el zakāt del oro y la plata[50] que se extraiga de las minas si alcanza el peso de veinte dinares de oro o cinco onzas[51] de plata. Se pagará el cuarto de su décima parte[52] el día de su extracción[53].

43. La misma proporción se paga de lo que se continúe extrayendo del mismo filón; aunque sea poca cantidad.

44. Si el filón objeto de la explotación se agota y se comienza a explotar otro, no se paga zakāt alguno hasta que se llegue a la cantidad mínima zakatizable.

[El ŷizya]

45. Se debe cobrar el ŷizya[54] a los ḏimmis[55] varones, libres y adultos; no a sus mujeres, menores y esclavos[56].

46. También se cobrará el ŷizya a los mazdeistas y a los cristianos árabes[57].

47. El ŷizya de los poseedores de oro es de cuatro dinares; y el de los poseedores de plata, de cuarenta dinares[58].

48. El ŷizya de los pobres podrá ser reducida[59].

[Impuestos comerciales sobre ḏimmis]

49. Se les cobrará a los ḏimmis que comercien[60] internacionalmente la décima parte del precio de lo que vendan. Y ello, aunque realicen dichas operaciones varias veces al año[61].

50. No obstante, si transportan víveres destinados específicamente para ser vendidos en La Meca y en Medina, se les cobrará sólo la mitad de la décima parte de su precio de venta[62].

[Impuestos comerciales sobre residentes en territorio enemigo (ḥarbis)]

51. Se les cobrará a los comerciantes provenientes de territorios en guerra con los musulmanes (dār al-ḥarb) la décima parte de lo que traigan[63]; a no ser que se haya acordado un impuesto más alto.

[Impuesto sobre tesoros encontrados]

52. En el caso de tesoros enterrados desde tiempos pre-islámicos[64], se cobrará la quinta parte a quien los descubra[65].

---

[1] La definición técnica del zakāt es la siguiente: la fracción específica que se toma de una cantidad de dinero o bienes determinada, cuando éstos alcanzan un mínimo establecido (niṣāb), tras cumplirse un período de tiempo determinado, y que se distribuye entre unos beneficiarios determinados. Y se llama zakāt ya que el que lo lleva a cabo se purifica (yazkū) para Allāh.

[2] Quien niegue su obligatoriedad es un infiel (kāfir). Quien no niegue su obligatoriedad pero se niegue a darlo, se le aplicará un correctivo y se le arrebatará por la fuerza.

Las condiciones que hacen el zakāt obligatorio son siete:

- ser musulmán,
- ser libre,
- tener el mínimo zakatizable (niṣāb),
- ser propietario de los bienes zakatizables,
- que pase un año (excepto en el caso de tesoros y diezmos),
- estar libre de deuda en el caso del oro y la plata,
- que llegue el recaudador en el caso del zakāt ganadero, si es que hay recolectores o tienen acceso al lugar.

Las condiciones que lo hacen válido son cuatro:

- la intención de darlo,

- repartirlo en el mismo lugar donde se recauda,

- pagarlo cuando sea obligatorio hacerlo,

- dárselo a un gobernante (Imām) que ejerza justicia al cobrarlo y al distribuirlo, si es que lo hay. Si no, distribuirla entre las ocho categorías de beneficiarios del zakāt mencionadas en el Corán.

[3] En cuanto al zakāt ganadero, se añade a la condición de que venga el recolector, si es que lo hay y tiene acceso al lugar donde se halla el ganado. Si no hay recolectores o no tienen acceso, el zakāt ganadero se hace pagadero al transcurrir el año.

[4] Los granos zakatizables son los siguientes: el trigo, la cebada, el sult, el arroz, el mijo, el maíz y el ᶜalas (variedad de trigo árabe). En estos se incluyen las siete legumbres: las lentejas, las alubias, los altramuces, los garbanzos, los guisantes, las habas y las judías verdes. También se incluyen los siguientes frutos oleáceos: el rábano rojo, el sésamo, el cártamo (o alazor) y la aceituna.

[5] Y las pasas. Los granos, las legumbres, las oleáceas, junto con los dátiles y las pasas suman veinte clases de productos agrícolas que son zacatizables.

[6] Ello significa que el niṣāb (cantidad mínima zacatizable) de los productos agrícolas es de 1.200 almudes, de los del Profeta – sobre él sea la paz. Un almud viene a ser algo más de medio kilo (512 gr. aprox.), por lo que el niṣāb vendría a ser algo más de 600 kg. (614 kg. aprox.). En capacidad vendría a ser unos 800 litros (824 l. aprox). El almud es la medida que se alcanza al llenar ambas palmas de las manos colocadas juntas y entreabiertas. Siempre y cuando las manos sean de tamaño normal. La cantidad que se paga de zakāt es de un 5% si es tierra de regadío y un 10% si es de secano.

[7] Es un tipo de cebada que carece de cáscara.

[8] En cuestión de ventas estos tres tipos de granos son considerados una sola categoría; por lo que está prohibido vender cantidades diferentes de unos por otros.

[9] O sea, del trigo, la cebada y el sult.

[10] O sea, un 5% si es tierra de regadío y un 10% si es de secano. El zakāt habrá de pagarse en la calidad que corresponda: superior, media o inferior.

[11] Que son: las lentejas, las alubias, los altramuces, los garbanzos, los guisantes, las habas y las judías verdes. No obstante, en cuestión de ventas, se consideran categorías diferentes.

[12] Calidad superior, media e inferior.

[13] Esta regla se aplica también a las pasas.

[14] Lo que ha de llegar al niṣāb son las aceitunas, no el aceite.

[15] O sea, las aceitunas, el sésamo y los rábanos.

[16] Si las aceitunas dan aceite, se deberá pagar su zakāt en aceite; pero si no dan aceite, se pagará el zakāt del precio de su venta. Llegue dicho precio al niṣāb o no; ya que lo que cuenta es que las aceitunas constituyan una cantidad mínima zakatizable.

[17] El peso oficial (según la šarīᶜa) del dinar es el de 72 granos medianos de cebada. Ello equivale aproximadamente alrededor de 4.4 gr. de oro puro (24 quilates). Ello significa que el niṣāb del oro es de 88 gr. de oro puro. Según otra opinión, son 85 gr.

[18] O sea, el 2,5%.

[19] El peso oficial (según la Šarīᶜa) del dirham es de 50,4 granos medianos de cebada (50 granos y 2 quintos de grano). Ello equivale aproximadamente alrededor de 3 gr. de plata pura. Ello significa que el niṣāb de la plata es de 600 gr. de plata pura.

[20] O sea, el 2,5%.

[21] Al juntar el oro y la plata para el zakāt, cada dinar corresponde a diez dirhams, aunque la proporción de mercado sea diferente. Está permitido pagar el zakāt del oro en plata y viceversa.

Hay dos cuestiones que merecen ser estudiadas en este capítulo por su relevancia en el mundo en que vivimos. La primera es si se debe pagar el zakāt del papel moneda. La segunda es si dicho zakāt se paga en papel moneda o en oro y plata. En cuanto a la primera cuestión, hay gran discrepancia entre los ulemas debido a que se trata de algo de reciente y progresiva introducción en el mundo musulmán. Al principio, cuando el papel moneda no inundaba el mercado, la posición mālikī era clara. Ello puede verse reflejado en la fatwà del Šaij ᶜIlliš, mufti mālikī de al-Azhar en su época (ver IL en FW, vol. 1 pág. 164). Posteriormente, y viendo que la gente ya no manejaba el oro y la plata, y que el papel moneda había inundado la sociedad, decidieron muchos ulemas mālikíes y de las otras escuelas jurídicas que lo apropiado, para no privar a los pobres de su derecho a recibir el zakāt, era que se pagase el zakāt del papel moneda. Por lo tanto, de esto se deriva la necesidad de pagar el zakāt del papel moneda en nuestros días.

En cuanto a la segunda cuestión, si el zakāt del papel moneda se paga en papel moneda o en oro y plata, la respuesta correcta es no. Ello es así ya que el papel moneda puede ser visto desde tres puntos de vista: sincrónicamente, diacrónicamente y políticamente.

Sincrónicamente (o sea: tomando en consideración la realidad jurídica presente del papel moneda), el papel moneda cae bajo la categoría de "fulūs" o moneda fraccionaria. Si el papel moneda es fulūs, según la escuela ḥanafī, se debe pagar el zakāt del mismo, pero no en sí mismo, sino en oro y plata. Según la escuela mālikī, no se paga zakāt alguno del fulūs; pero ya hemos dicho que hoy por hoy no se puede adoptar dicho punto de vista, ya que quienes sufrirían las consecuencias serían los pobres.

Diacrónicamente, (o sea: tomando en consideración la realidad jurídica histórica del papel moneda), el papel moneda cae bajo la categoría de deuda. El hecho de poder pagar o no el zakāt del dinero adeudado es materia de discrepancia entre los ulemas. En este caso, habría de tomarse la opinión de la escuela šāfiᶜī que permite que se pague la deuda cuyo cobro es viable. Y el cobro es viable, ya que el papel moneda es rápidamente intercambiable por oro y plata. Aun debiéndose pagar el zakāt del papel moneda considerado como deuda, en ningún caso puede este zakāt pagarse en papel moneda, sino que hay que pagarlo en oro y plata; pues no se puede pagar el zakāt de una deuda con otra. Asimismo, al estudiarse la génesis del papel moneda, se ve claramente que es un proceso de creación

de riqueza desde la nada, lo que hace de ello un proceso totalmente usurero e inaceptable islámicamente.

Desde el punto de vista político, el hecho de establecer el pago del zakāt en oro y plata constituye una vuelta al modelo monetario islámico originario establecido por el Profeta – la paz sea con él – y seguido por los Califas Rectamente Guiados y por toda forma de gobierno islámica hasta la caída del califato otomano y la introducción del usurero sistema monetario kāfir en todo el Dār al-Islām. El pago del zakāt en oro y plata implica la circulación del dinar y el dirham entre los musulmanes como medio de cambio y la independencia del sistema monetario intruso motivo del sometimiento financiero que sufre todo el mundo musulmán.

Considerando lo anterior y aplicando el principio de beneficio general (maṣlaḥa mursala) que caracteriza la metodología de Mālik – que Allāh este complacido con él –, el zakāt del papel moneda ha de pagarse en dinares y dirhams por el beneficio general que ello comportará a la Umma del Islam y el fuerte perjuicio que infringirá sobre los usureros y corruptores de la Tierra.

En cuanto a la fatwà emitida por el "Cuerpo de Grandes Ulemas del Reino de Arabia Saudita" en 1973 en el que se llega a la conclusión de que el papel moneda es algo totalmente aceptable por la ley islámica, se trata de una fatwà que no se atiene en ningún momento a derecho (musulmán, se entiende), ni a la realidad histórica ni socio-política del papel moneda; y mucho menos a los propósitos de la šarīᶜa (maqāṣid aš-šarīᶜa). Se trata una vez más de un espurio producto jurídico del wahhabismo. Y Allāh es más sabio.

En cuanto al niṣāb que se ha de elegir para el pago del zakāt del papel moneda, lo más apropiado a nuestro entender es que se elija el niṣāb del oro, lo cual sería el precio de 88 gr. de oro de 24 quilates.

[22] Con "resto de los bienes" (ᶜurūḍ) se refiere a los esclavos, inmuebles, tierras, vestuario y demás granos y animales que no constituyan el niṣāb.

[23] Un bien queda puesto a la venta cuando se tiene intención de ello o se tiene intención conjunta de ponerlo a la venta y usarlo privadamente.

[24] En este caso se está mencionando el tipo de venta en el que se retienen los bienes hasta que el precio del mercado es el conveniente (baiᶜ iḥtikār). Este tipo de venta es el que usualmente se realiza con fincas e inmuebles.

[25] El capital originario con que se compró dichos bienes.

[26] Si transcurre un año desde la fecha en que se adquirió por medio de compra el bien en cuestión o se pagó el zakāt del capital usado para la adquisición de dicho bien.

[27] A condición de que el bien se venda a cambio de dinero y que haya sido adquirido a cambio de dinero. Si la adquisición del bien no fue por dinero, sino que fue adquirido por herencia o cesión, no se deberá pagar su zakāt hasta un año después de adquirir el precio de su venta. Se sobreentiende en todo momento que el precio de venta del bien ha de ser igual o superior al niṣāb para que se deba pagar por ello zakāt alguno.

[28] Este no es el caso de quien retiene bienes hasta que el precio del mercado le conviene, sino de quien los tiene constantemente expuestos a la venta sea cual sea el precio del mercado (bai^{c} idāra). Este tipo de venta viene ejemplificado por los comercios de venta al público habituales.

[29] Se hará una valoración del inventario según el precio de venta usual. El comienzo del año se cuenta desde el día en que se toma posesión del capital original o se pagó zakāt del mismo.

[30] La condición para que se pague zakāt de las mercancías de un comercio es que éste haya producido beneficio. O sea, que haya habido una venta aunque sea por valor de un solo dirham.

[31] Deberá de añadir también y pagar el correspondiente zakāt de la suma en metálico adeudada en su favor, vencida y con expectativas de ser cobrada.

[32] Un ejemplo de ello es que se haya poseído un dinar por un período de once meses. Tras ello, se compra una mercancía con dicho dinar la cual es vendida un mes después por veinte dinares. Al adquirir el precio de venta de dicha mercancía, deberá pagar el zakāt del mismo ya que se ha de contar desde el momento en que se entró en posesión del capital original (un dinar).

[33] Monetaria o no; vencida o no. Aunque se trate de la dote que debe a su mujer.

[34] Inferior a 20 dinares.

[35] O productos agrícolas y ganado no zakatizable por no llegar a constituir el niṣāb o cuyo zakāt ya haya sido pagado.

[36] A condición de que los mencionados bienes personales no zakatizables susceptibles de sufragar la deuda hayan permanecido durante un año en posesión de la persona.

[37] Zakatizables.

[38] Un ejemplo de ello es que se esté en posesión de una suma zakatizable tal y como 30 dinares y que se tenga una deuda de 20 dinares. A su vez, se poseerán bienes no zakatizables susceptibles de sufragar parcialmente la deuda y que han permanecido un año en su posesión por valor de 10 dinares. Se sustraerá la suma que aún quede deudora (10 dinares) de los bienes monetarios zakatizables que tiene en mano (30 dinares). Ello da un resultado de 20 dinares, los cuales constituyen una cantidad zakatizable de la que se deberá pagar el correspondiente zakāt.

[39] La deuda tampoco anula el zakāt de las minas, los tesoros o el zakāt al-fiṭr.

[40] Consistente en dinero que prestó o mercancías, si se tratase de un comerciante que busca el encarecimiento del mercado para venderlas.

[41] Si la deuda consiste en bienes que haya heredado y que aún no le han sido pagados, esperaría un año después de recibir su pago.

[42] Si la deuda pagada alcanza el niṣāb o añadiéndola a lo que ya tiene alcanza el niṣāb. En el caso del comerciante que comercia continuamente, no esperará a cobrar la deuda, sino que pagará cada año el correspondiente zakāt de la suma en metálico adeudada en su favor, vencida y con expectativas de ser cobrada.

[43] Se refiere a los bienes que están a la venta, pero retenidos hasta que se encarezca el mercado, y que son fruto de una transacción monetaria previa.

[44] Aunque hayan permanecido a la venta por más de un año, se pagará el zakāt por un año sólo.

[45] Ello viene ejemplificado por un dinero que le corresponde por herencia, pero que no recibe en muchos años. También viene ejemplificado por un bien que recibe por herencia, lo vende y no recibe el pago del mismo por muchos años. La deuda puede, asimismo, provenir de: una donación o ṣadaqa que aún permanezca en mano del donador o beneficiario; una dote que aún permanezca en manos del esposo; una compensación por solicitud de divorcio (jul^{c}) que aún permanezca en manos de la solicitante; una compensación por derramamiento de sangre (arš) que aún permanezca en manos del agresor. De todas estas deudas no se paga el zakāt hasta un año después de recibirlas en pago.

[46] Se tomará en consideración, a la hora de pagar o no el zakāt de los menores y enajenados mentales, la escuela jurídica de quien detente su tutela.

[47] En este caso, el encargado de pagar el zakāt al-fiṭr de los menores y enajenados mentales es quien detente su manutención.

[48] Como el liberado post-mortem (mudabbar), el liberado contractual (mukàtab) y el parcialmente liberado (al-mu^{c}taq ba^{c}dah).

[49] Tampoco el dueño está obligado a pagar el zakāt de las propiedades que se hallan en manos del esclavo.

[50] No se paga el zakāt de otros metales o de las piedras preciosas.

[51] O sea, 200 dirhams.

[52] El 2,5%.

[53] "El día de su extracción" se refiere a después de haber separado el oro de la ganga. Por lo tanto, el transcurso del año no es en este caso condición para el pago de zakāt.

[54] El ŷizya es el impuesto que se cobra a los infieles a cambio de su seguridad y de no derramar su sangre a pesar de seguir siendo infieles.

[55] Infiel residente en territorio musulmán.

[56] No se toma el ŷizya del monje aislado en un monasterio o ermita. Tampoco se toma el ŷizya del enajenado mental y del pobre.

[57] El cobro de la ŷizya a judíos y cristianos perdurará hasta el descenso de Jesús – la paz sea con él. Entonces, sólo les ofrecerá optar por el Islam o la muerte.

[58] Esto se aplica en el caso de los infieles a los que se les ha conquistado sus tierras con el uso de la fuerza y en el caso de los infieles que hayan capitulado a cambio de una suma sin especificar. No obstante, si se especifica la suma, será ésta la que en todo caso se pague.

[59] Si no tiene posibilidad alguna de pago, podrá anularse totalmente.

[60] Hombres o mujeres, adultos o menores, libres o esclavos.

[61] O sea, que cada vez que emprendan un viaje de negocios se les cobrará el 10% de lo que vendan.

[62] Sólo un 5%. Y ello por la necesidad que los habitantes de La Meca y Medina tienen de que se importen alimentos.

[63] Vendan o no vendan. Si lo que traen es cerdo y bebidas alcohólicas, se les dejará entrar con ello si en territorio musulmán hay ḏimmis que vayan a comprarlo. Luego se les cobrará el 10% de las ventas de dicho cerdo y dichas bebidas alcohólicas. Se les prohibirá vender dichas sustancias a musulmanes. Si no hay ḏimmis que vayan a comprar dichas sustancias se les prohibirá su introducción en territorio musulmán.

[64] Llegue o no al niṣāb. No está limitado al oro y la plata, sino que también se aplica al tesoro compuesto por piedras preciosas, perlas, etc.

[65] Este quinto irá al Emir para que lo emplee en servicio de la comunidad, si se trata de un Emir justo. Si el Emir no es justo, que el que encuentre el tesoro dé el quinto como ṣadaqa y que se quede con el resto. Esto rige si el tesoro es encontrado en tierra de nadie. Si se encuentra en tierra de alguien, pertenece al propietario o a sus herederos.

g2 CAPÍTULO SOBRE EL ZAKĀT GANADERO

1. El zakāt de camélidos, bovinos, ovinos y caprinos es obligatorio[1].

[Zakāt de camélidos]

2. No se paga el zakāt por menos de cinco cabezas de camélidos[2].

3. De cinco a nueve cabezas, se paga una cabeza de ganado ovino o caprino que esté en su segundo año de vida (ŷaḏaᶜa o ṯaniyya), según sea el ganado más común entre la gente de dicha zona[3].

4. De diez a catorce cabezas, se paga dos cabezas de ganado ovino o caprino.

5. De quince a diecinueve cabezas, se paga tres cabezas de ganado ovino o caprino.

6. De veinte a veinticuatro cabezas, se paga cuatro cabezas de ganado ovino o caprino.

7. De veinticinco a treinta y cinco cabezas, se paga una camella en su segundo año de vida (bint majāḍ) o, en su defecto, un camello en su tercer año de vida (ibn labūn).

8. De treinta y seis a cuarenta y cinco cabezas, se paga una camella en su tercer año de vida (bint labūn).

9. De cuarenta y seis a sesenta cabezas, se paga una camella en su cuarto año de vida capaz de llevar carga y apta para ser cubierta por el macho (ḥiqqa).

10. De sesenta y una a setenta y cinco cabezas, se paga una camella en su quinto año de vida (ŷaḏaᶜa).

11. De setenta y seis a noventa cabezas, se paga dos camellas en su tercer año de vida (bint labūn).

12. De noventa y uno a ciento veinte, se paga dos camellas en su cuarto año de vida (ḥiqqa).

13. Para cantidades superiores a ésta, se pagará:

- por cada cincuenta cabezas de más, una camella en su cuarto año de vida (ḥiqqa).

- por cada cuarenta cabezas de más, una camella en su tercer año de vida (bint labūn).

[Zakāt de bovinos]

14. No se paga el zakāt por menos de treinta cabezas de ganado bovino.

15. De treinta a cuarenta cabezas, se paga un ternero[4] que haya ya cumplido dos años de vida (tabīᶜ).

16. Esto es así, hasta que se llega a cuarenta cabezas; por lo que se pagará una vaca – y sólo se acepta que sea hembra – en su cuarto año de vida (musinna o ṯaniyya)[5].

17. Para cantidades superiores a ésta, se pagará:

- por cada cuarenta cabezas de más, una vaca en su cuarto año de vida (musinna).

- por cada treinta cabezas de más, un ternero que haya ya cumplido dos años de vida (tabīᶜ).

[Zakāt de ovinos y caprinos]

18. No se paga el zakāt por menos de cuarenta cabezas de ganado ovino y caprino.

19. De cuarenta a ciento veinte cabezas, se paga una en su segundo año de vida (ŷaḏaᶜa o ṯaniyya)[6].

20. De ciento veintiuna a doscientas cabezas, se pagan dos cabezas.

21. De doscientas una a trescientas cabezas, se pagan tres cabezas.

22. Para cantidades superiores a ésta, se pagará una cabeza por cada cien.

[Porciones incompletas (awqāṣ) y géneros similares]

23. No se paga el zakāt de las porciones incompletas (awqāṣ); esto es: lo que queda entre dos porciones completas de cada tipo de ganado[7].

24. El ganado ovino y caprino son considerados un solo género en lo que al zakāt se refiere.

25. Lo mismo ocurre con los búfalos y el ganado vacuno; y los camellos y dromedarios.

[El zakāt de los socios]

26. Los propietarios de rebaños mezclados pagan el zakāt conjuntamente y liquidan entre ellos la parte proporcional que cada uno debe pagar[8].

27. No está obligado a pagar el zakāt el propietario cuya porción del rebaño no alcance la cantidad de cabezas zakatizable.

28. Cuando se acerque el momento del año en que se deba pagar el zakāt, no se deberá separar los rebaños que estaban mezclados ni mezclar los que estaban separados, con vistas a escapar del pago del zakāt.

29. Si el hecho de separar o juntar los rebaños da lugar a una reducción en el pago del zakāt, se cobrará el zakāt debido antes de la mencionada manipulación de los rebaños.

[Formas de cobro prohibidas]

30. No se deberá tomar como pago del zakāt las crías de ovinos o caprinos; aunque son computadas como parte del rebaño zakatizable.

31. Las crías de bovinos[9] y de camélidos[10] tampoco se toman como pago del zakāt; pero cuentan como parte del rebaño zakatizable.

32. Tampoco se toman como pago del zakāt:

- las crías macho de caprinos,
- las hembras viejas y flacas,
- las hembras preñadas,
- los sementales de ovinos y caprinos,
- el ovino o caprino cebado,
- la hembra que está criando,
- los mejores animales del rebaño[11].

33. No se deberá tomar como pago del zakāt[12] otros bienes o el valor monetario del mismo.

34. No obstante, si el recaudador obliga al propietario a que pague el precio del animal o de lo demás[13] en metálico, ello le redimiría de su deuda, si Al·lāh quiere.

35. La contracción de deudas no libera del pago del zakāt de cereales, dátiles y ganado[14].

---

[1] En la escuela mālikī, a diferencia de las otras tres, se paga el zakāt del ganado aunque éste se use para labores (ᶜāmila) y su alimentación entrañe un coste adicional (maᶜlūfa), o sea, que no pazca libremente (sā'ima).

[2] Los camélidos incluyen, camellos, dromedarios y llamas.

[3] Si se paga un camello en vez de la cabeza de ovino o caprino, el pago es válido, ya que se estaría dando más de lo que corresponde.

[4] O ternera.

[5] Si no se encuentra una vaca en su cuarto año de vida, se proporcionará una en su quinto año de vida.

[6] Lo que se pague puede ser ovino, caprino, macho o hembra.

[7] Por cinco camélidos se paga una cabeza de ovino, y por diez camélidos se pagan dos cabezas de ovino. El waqṣ (pl. awqāṣ) sería la cantidad superior a cinco e inferior a diez camélidos.

[8] Funcionarán como un solo propietario a condición de que cada uno de ellos posea el niṣāb, que haya transcurrido el año, que los ganados compartan el mismo corral, pasto y pastor y que no se unan para no pagar el zakāt. La mezcla de rebaños puede suponer una reducción en el pago del zakāt como en el caso de tres propietarios con 40 ovejas cada uno. El zakāt que han de pagar es de una oveja por todo el rebaño. Aportando por cada propietario un tercio de oveja. No obstante, también puede suponer un aumento del pago del zakāt como en el caso de dos propietarios con 120 ovejas cada uno. Si estuviesen solos, cada uno pagaría una sola oveja; pero al juntarse pagan tres ovejas por todo el rebaño.

[9] Se refiere a las crías que aún no han cumplido el segundo año de vida.

[10] Se refiere a las crías que aún no están en su segundo año de vida.

[11] No se han de tomar los mejores animales, ya que ello iría en detrimento de los propietarios. Ni tampoco se toman los peores animales por ir en detrimento de los pobres y necesitados receptores del zakāt. No obstante, si el propietario quiere dar por voluntad propia sus mejores animales como pago del zakāt, ello es aceptable.

[12] Ganadero o agrícola.

[13] Como, por ejemplo, el grano.

[14] 1º El zakāt hay que pagarlo con intención de ello. Si no se pone intención de pagar el zakāt cuando se paga, éste no es válido.

2º El zakāt no se ha de repartir en otro lugar que no sea el mismo en donde se ha recolectado. A no ser que en dicho lugar no haya nadie a quien dárselo.

3º El zakāt ha de pagarse cuando sea debido. Si se retrasa, es válido pero se incurre en lo prohibido.

4º El zakāt se reparte entre las ocho categorías mencionadas por Allāh en el Corán: Realmente, las dádivas son para los necesitados, los mendigos, los que trabajan en recogerlas y repartirlas, para los que tienen sus corazones amansados, para el rescate de esclavos, para los endeudados, para la causa en el camino de Allāh y para el viajero (9:60).

g3 CAPÍTULO SOBRE EL ZAKĀT DEL FINAL DEL AYUNO (ZAKĀT AL-FIṬR)

1. El zakāt al-fiṭr es una sunna obligatoria establecida por el Mensajero de Al·lāh que Al·lāh le bendiga y le dé paz – que incumbe

a todo musulmán; ya sea adulto o menor, hombre o mujer, libre o

esclavo.

[Cantidad y género que se paga]

2. Se paga un sāᶜ por cada persona, según el sāᶜ del Profeta – que Al·lāh le bendiga y le dé paz[1].

3. Se paga del sustento más usual de la región. Pudiendo éste ser: trigo candeal, cebada, sult[2], dátiles, queso seco, pasas, mijo, maíz, arroz[3].

4. Según una opinión, si el ᶜalas es el sustento más usual de una comunidad, se pagará del mismo. El ᶜalas consiste en un grano pequeño parecido al trigo.

[El zakāt al-fiṭr del esclavo y el menor]

5. El amo paga el zakāt al-fiṭr del esclavo.

6. El padre paga el zakāt al-fiṭr del menor que carece de medios[4].

7. Cada hombre paga el zakāt al-fiṭr por cada musulmán que mantenga.

8. También lo paga por esclavo parcialmente libre (mukātab); ya que aunque no le mantenga, aún es considerado esclavo suyo.

[Momento en que se paga el zakāt al-fiṭr y miscelánea]

9. Se recomienda pagar el zakāt al-fiṭr a partir del despuntar del alba del día de la ruptura del ayuno[5].

10. En dicho día, se recomienda desayunar antes de dirigirse a la muṣal·la[6]. Al contrario que en el día del sacrificio[7].

11. En ambas fiestas, se recomienda ir a la muṣal·la por un camino y regresar por otro[8].

---

[1] Un sāᶜ son cuatro almudes. El almud es la medida que se alcanza al llenar ambas palmas de las manos colocadas juntas y entreabiertas. Siempre y cuando las manos sean de tamaño normal. Es condición que el sāᶜ de alimento que se paga sea alimento que al pagador y a su familia le sobra el día del ᶜīd. Si dicho alimento no le sobra, no está obligado a pagarlo.

[2] Se trata de un tipo de cebada carente de cáscara.

[3] Si no se encuentra ninguno de estas categorías, se puede pagar con otra que sea el sustento usual de la comunidad. Según Abū Ḥanīfa, está permitido entregar el valor monetario del zakāt al-fitr .

[4] El padre no pagará el zakāt al-fiṭr del hijo varón adulto si éste tiene salud para trabajar; mas pagará el zakāt al-fiṭr del hijo adulto incapacitado y de la hija adulta hasta que se case y conviva con el esposo. Tampoco se pagará el zakāt al-fiṭr del hijo infiel.

[5] Está permitido pagar el zakāt al-fiṭr uno o dos días antes del día de la ruptura del ayuno. Está prohibido dejar que pase el día del ʿīd sin haber pagado el zakāt al-fiṭr, a no ser que no se encuentre a quien dárselo. El hecho de no haber pagado el zakāt al-fiṭr el día del ʿīd no exime de su pago, pues se trata de algo debido a los pobres. El zakāt al-fiṭr se paga al musulmán libre pobre que no posea el sustento de todo un año.

[6] Se recomienda que el desayuno sea a base de dátiles.

[7] En el día del sacrificio se recomienda esperar hasta que se coma el hígado del animal sacrificado.

[8] Para que ambos caminos presten testimonio de ello.

Libro H: Peregrinación

h1 CAPÍTULO SOBRE LA PEREGRINACIÓN

MAYOR (ḤAŶŶ) Y MENOR (ᶜUMRA)

[Obligatoriedad y medios]

1. Peregrinar a la Casa Sagrada de Al·lāh[1], que se halla situada en Bakka[2], es una obligación a cumplir una vez en la vida para todo musulmán libre y adulto[3] que pueda acceder a ello.

2. El "acceso" al que nos referimos (sabīl) consiste en:

- una ruta de acceso segura[4],
- el viático necesario para llegar[5] a La Meca,
- la fuerza necesaria para llegar a La Meca montado o a pie y en buena salud[6].

[Los mīqāt[7] espaciales[8]]

3. Está ordenado que se entre en estado de ihrām[9] a partir de los mīqāt[10].

4. El mīqāt[11] de la gente proveniente de Siria, Egipto y el Magreb es al-Ŷuḥfa.

5. Pero si estos pasan por Medina, lo mejor es que entren en estado de ihrām desde el mīqāt de los medinenses, en D̲u-l-Ḥulaifa.

6. El mīqāt de la gente proveniente de Irak es Dhāt ᶜIrqin.

7. El de los provenientes del Yemen es Yalamlam.

8. El de los provenientes de Naŷd es Qarn.

9. Quien de los arriba mencionados pase por Medina, le será obligatorio que entre en estado de ihrām desde D̲u-l-Ḥulaifa, ya que a partir de ese punto ya no pasarán por sus respectivos mīqāts[12].

[La entrada en estado de ihrām y la talbia]

10. El peregrino que se proponga realizar tanto el Ḥaŷ como la ᶜUmra deberá entrar en estado de ihrām tras realizar una oración obligatoria o supererogatoria[13].

11. Dirá[14]: labbaika Al·lāhumma labbaik, labaika lā šarīka laka labak, inna-l-ḥamda wa-n-niᶜmata laka wa-l-mulk, lā šarīka lak[15]. A la vez que pone intención de realizar lo que desee, ya sea Ḥaŷ o ᶜUmra[16].

12. El peregrino deberá hacer gusl[17] antes de entrar en estado de ihrām, despojándose de toda ropa cosida[18].

13. Es aconsejable que se haga gusl[19] para entrar en La Meca[20].

14. Deberá seguir recitando la talbia después de rezar[21], en las elevaciones[22] del terreno, al encontrarse con otros peregrinos[23], sin que lo tenga que hacer constantemente[24].

15. Cuando llegue a La Meca, dejará de recitar la talbia hasta que realice el ṭawāf y el saᶜy.

16. Luego, vuelve a seguir recitándola hasta que el Sol abandone su cenit el día de ᶜArafa y se dirija a la muṣallà del mencionado lugar.

[Entrada en La Meca]

17. Se recomienda que se entre en La Meca por Kudā' aṯ-Ṯaniyya[25], que se halla en la parte alta de La Meca. Y si se sale, que se haga por Kudà. Aunque no hay inconveniente en no hacerlo así.

18. Dice[26] que cuando se llegue a La Meca, que se entre primero a la Mezquita Sagrada (al-Masŷid al-Ḥarām)[27].

19. Se recomienda que se entre por la puerta de Banū Šaiba[28].

[El ṭawāf]

20. Luego, que se salude la Piedra Negra besándola si puede[29]; si no puede, que ponga la mano sobre la misma y luego se la lleve a la boca sin besarla[30].

21. Luego, quedando la Casa[31] a su izquierda, que realice el ṭawāf[32] con siete circunvalaciones[33]: tres andando de modo apresurado[34] y cuatro andando normalmente[35].

22. Saludará del modo descrito a la esquina donde está insertada la Piedra Negra cada vez que pase por la misma, pronunciando un takbīr.

23. No deberá saludar a la Esquina Yemení besándola, sino únicamente tocándola con la mano y llevándosela a la boca sin besarla[36].

24. Cuando acabe de hacer el ṭawāf, que haga dos rakᶜas en la Estación de Ibrāhīm (Maqām Ibrāhīm)[37] y luego que salude a la Piedra Negra si es que puede[38].

[El recorrido (saᶜy) entre Ṣafā y Marwa]

25. Acto seguido, se dirige a Ṣafā, donde estará de pie haciendo súplicas[39].

26. Seguidamente, emprenderá el recorrido hacia Marwa, apresurando su paso en el fondo del valle[40].

27. Cuando llegue a Marwa, se parará para hacer súplicas de pie[41].

28. Luego, emprende el recorrido hacia Ṣafā.

29. Esto lo realiza siete veces. Por lo que se hará cuatro altos en Ṣafā y cuatro en Marwa[42].

[En Minà]

30. Luego, el día de tarwiya[43] se procede a ir hacia Minà, rezando allí las oraciones de zuhr, ᶜasr, magrib , ᶜishā´ y subḥ.

[En ᶜArafāt]

31. Después, se procederá a ir hacia ᶜArafāt[44].

32. Durante todo este tiempo, no se dejará de hacer la talbia, hasta que el Sol abandone su cenit el día de ᶜArafa, momento en el que se dirigirá a la muṣalla del mencionado lugar[45].

33. Se ha de hacer gusl[46] antes de dirigirse a la muṣalla, y se han de juntar las oraciones de ẓuhr y ᶜaṣr con el Imām[47].

34. Acto seguido, que se dirija con el Imām hacia el lugar de parada en ᶜArafāt[48], donde permanecerá con el mismo hasta la puesta del Sol[49].

[En Muzdalifa]

35. Tras ello, se sigue al Imām hasta Muzdalifa[50], donde se rezará con éste las oraciones de magrib, ᶜišā'[51] y ṣubḥ.

36. Ese día, se parará con el Imām[52] en el Mašᶜar al-Ḥarām[53].

[Vuelta a Minà]

37. Cerca de la salida del Sol[54], se procederá a ir hacia Minà, acelerando el paso de su montura[55] cuando se halle en el valle de Muḥassir.

38. Al llegar a Minà, se apedreará la Ŷamra al-ᶜAqaba[56] con siete guijarros[57] del tamaño de los que se usan en el juego del jaḏf[58], mientras se pronuncia un takbīr con cada guijarro que se lanza[59].

39. Luego, se degollará al animal, si dicho animal le acompaña[60].

40. Acto seguido, se rasurará el cabello[61].

[El ṭawāf al-ifāḍa]

41. Tras ello, se dirigirá a la Casa Sagrada para realizar el ṭawāf al-ifāḍa[62], dando siete circunvalaciones y haciendo después dos rak´as.

[Vuelta a Minà]

42. Seguidamente, permanecerá en Minà durante tres días.

43. Cada día que el Sol abandone su cenit[63], se apedreará la ŷamra más cercana a Minà con siete guijarros y pronunciando un takbīr con cada guijarro.

44. A continuación, apedreará las siguientes dos ŷamras del mismo modo que la anterior[64] y pronunciando un takbīr con cada guijarro.

45. Se parará a hacer súplicas tras apedrear la primera[65] y segunda ŷamra[66]; pero no se parará a hacer súplicas tras apedrear la Ŷamra al-ᶜAqaba, sino que se marchará inmediatamente.

46. Cuando acabe de apedrear el tercer día – el cual es el cuarto día desde el día del sacrificio – se marchará a La Meca, habiendo ya completado su Peregrinación.

47. Si así lo desea, se podrá acortar la estancia en Minà, estando sólo dos días y partiendo el segundo día tras apedrear[67].

[El Ṭawāf de Despedida]

48. Al partir de La Meca, se realizará el Ṭawāf de Despedida, seguido de dos rak´as[68].

[La ᶜUmra]

49. En la ´Umra hará lo mismo que hemos mencionado al principio para el Ḥaŷ , hasta completar el recorrido entre Ṣafā y Marwa[69].

50. Acto seguido, se rasurará el cabello, habiéndose, así, completado la ᶜUmra.

[El corte del cabello]

51. Rasurar el cabello es lo mejor para el Ḥaŷ y la ᶜUmra.

52. No obstante, es suficiente con cortarse el cabello, comprendiendo el cabello de toda la cabeza[70].

53. La sunna de la mujer es que se corte el cabello[71].

[Reglas concernientes al ihrām]

54. No hay inconveniente en que la persona en estado de ihrām mate ratas, serpientes, escorpiones y alimañas semejantes.

55. Tampoco hay inconveniente en que mate perros agresivos u otros animales peligrosos, tales como lobos y leones.

56. Igualmente, podrá matar de entre las aves únicamente[72] los cuervos y los buitres que puedan causar molestia.

57. Se deberá de evitar durante el Ḥaŷ y la ᶜUmra el contacto sexual con las mujeres[73], el perfume[74], la ropa cosida[75], la caza, matar insectos[76] y cortarse las uñas o el pelo del cuerpo.

58. No se deberá cubrir la cabeza durante el estado de ihrām, ni cortarse el pelo a no ser por necesidad[77].

[Reparación de lo anterior]

59. En ese caso, se reparará ayunando tres días[78], dando de comer a seis pobres con dos almuds de los del Profeta – que Al·lāh le bendiga y dé paz – a cada pobre u ofreciendo en sacrificio un ovino o un caprino[79], que degollará donde quiera.

[Vestimenta durante el estado de ihrām]

60. La mujer podrá vestir calcetines de cuero y demás ropas durante el estado de ihrām.

61. Aparte de eso, la mujer deberá evitar lo mismo que lo que el hombre debe de evitar[80].

62. El iḥrām de la mujer está en su rostro y en sus manos[81].

63. El ihrām del hombre está en su rostro y su cabeza[82].

64. El hombre no deberá calzar calcetines de cuero durante su estado de iḥrām, a no ser que no encuentre sandalias, por lo que deberá de recortarlos por debajo del tobillo.

[Diferentes modos de realizar el Ḥaŷ : el modo ifrād]

65. Según nosotros[83], el modo ifrād de realizar el Ḥaŷ es mejor que el modo tamattuᶜ y el modo qirān[84].

66. Quien practique el modo qirān o el modo tamattuᶜ sin que sea residente en La Meca, que ofrezca un animal en sacrificio, degollándolo o apuñalándolo[85] en Minà[86], si lo hubiese tenido consigo en ᶜArafat[87]. Si no lo hubiese tenido consigo en ᶜArafat[88] que lo sacrifique en La Meca – en Marwa[89] – tras haber introducido al animal desde fuera de Territorio Sagrado (Ḥaram)[90].

67. Si no se encontrase un animal[91] para sacrificar, que se ayune tres días durante la Peregrinación, esto es: entre el día en que se entra en estado de ihrām y el día de ᶜArafat.

68. Si se le pasa el tiempo de ello, que ayune los días de Minà y siete días después de que regrese[92].

[El modo tamattuᶜ]

69. El modo tamattuᶜ consiste en entrar en estado de ihrām para realizar la ᶜUmra, luego salir de dicho estado durante los meses del Ḥaŷ, para finalmente, realizar el Ḥaŷ en dicho año antes de regresar al país de origen o a una distancia similar en lejanía al país de origen.

70. En este caso, se podrá entrar en estado de ihrām[93] desde La Meca si se encuentra uno en la misma[94].

71. Pero no podrá entrar en estado de ihrām desde La Meca quien quiera realizar la ᶜUmra hasta que no se salga del Territorio Sagrado[95].

[El modo qirān]

72. El modo qirān consiste en entrar en estado de ihrām para realizar el Ḥaŷ y la ᶜUmra conjuntamente, poniendo primero la intención de hacer la ᶜUmra[96].

73. Si hace que el Ḥaŷ siga a la ᶜUmra antes de realizar el ṭawāf y las rak´as, se considerará que está realizando el modo qirān[97].

[Reglas concernientes al tamattuᶜ y el qirān]

74. Los habitantes de La Meca no están obligados a sacrificar un animal a causa del tamattuᶜ o del qirān.

75. Quien – tras haber hecho la ᶜUmra antes de los meses del Ḥaŷ – salga del estado de ihrām y luego haga el Ḥaŷ en el mismo año, no habrá realizado la modalidad de tamattuᶜ.

[Reglas concernientes a la caza durante el estado de ihrām y su expiación]

76. Quien cobre una pieza de caza[98], tendrá que compensar[99] sacrificando una cabeza de ganado según el animal cobrado[100].

77. Ello será decidido por dos alfaquíes musulmanes dignos de confianza[101].

78. El sacrificio será llevado a cabo en Minà, si se hubiese parado con el animal en ᶜArafāt[102].

79. Si ello no fuese el caso, el sacrificio tendrá lugar en La Meca[103], haciendo entrar al animal desde fuera del Territorio Sagrado.

80. Podrá elegir lo mencionado o bien expiar dando de comer a los pobres. Por lo que valorará la pieza cobrada en alimentos y los dará como limosna[104].

81. O bien, ayunará de modo equivalente; de modo que por cada almud ayunará un día. Se ayunará un día por cada almud incompleto[105].

[El juicio jurídico de la ᶜUmra]

82. La ᶜUmra es una sunna confirmada que debe ser realizada una vez en la vida[106].

[Súplica de partida]

83. Se recomienda a quien parta de La Meca tras haber realizado el Ḥaŷ o la ᶜUmra, que diga al partir: āyibūna, tāᶜibūna, ᶜābidūna li rabbinā, ḥāmidūn. Sadaqa-l-lāhu waᶜdahu, wa naṣara ᶜabdahu, wa hazama-l-aḥzāba waḥdah[107].

---

[1] Se la llama Casa de Allāh por el honor que supone el haber sido el primer templo construido para la adoración de Allāh – exaltado sea..

[2] Se trata de otro nombre de La Meca.

[3] Si un esclavo o un menor hacen la peregrinación, ésta es válida; pero no les exime de la obligatoriedad de realizarla una vez alcanzada la libertad o la mayoría de edad. Quien niegue la obligatoriedad de la peregrinación o dude de ella es un infiel. Quien afirme su obligatoriedad pero se niegue a realizarla, que Allāh se encargue de él. La mujer realizará la peregrinación acompañada de su marido o de un familiar varón con el que le está prohibido casarse (maḥram). En su defecto, viajará con compañía digna de confianza, si ella misma es digna de confianza y se trata de la peregrinación obligatoria.

[4] Si se teme por la integridad física o situación económica de uno, la peregrinación deja de ser obligatoria.

[5] Para llegar y para volver. El oficio cuyo ejercicio puede llevarle y traerle a uno puede sustituir al viático si se cree que se podrá ejercer con éxito y siempre que no se trate de un oficio humillante.

[6] Por lo que el enfermo no está obligado a peregrinar.

[7] "Mīqāt" significa lugar o tiempo establecido.

[8] En cuanto al temporal, son los meses de Šawwāl, Ḏul Qiᶜda y los diez primeros días de Ḏul Ḥiŷŷa.

[9] Estado de sacralización.

[10] Es indeseable entrar en estado de ihrām antes de llegar al mīqāt. Ello implica que quien pase por el mīqāt mientras se halla en un avión, que haga gusl y se cambie de ropa en el último aeropuerto que toque antes de pasar por el mīqāt y que ponga intención de entrar en estado de ihrām cuando se anuncie que se sobrevuela el mīqāt.

La persona residente en La Meca que entra en estado de iḥrām, su mīqāt es La Meca. Se recomienda que entre en estado de ihrām dentro de la Mezquita Sagrada. Para el residente en La Meca, su mīqāt para realizar la ᶜUmra y el qirān (unir la peregrinación mayor y la menor en un solo viaje) es salir fuera de los límites del territorio sagrado.

[11] El autor procede a enumerar los mīqāt espaciales de los no residentes en La Meca.

[12] Quien resida entre dichos mīqāts y La Meca, que entre en estado de ihrām desde su casa. Quien se dirija a La Meca desde el mar – como, por ejemplo, los que provienen de Egipto – que entren en estado de ihrām cuando naveguen a la altura de al-Ŷuḥfa.

[13] A título de sunna. La talbia es obligatoria en sí misma y es sunna realizarla en el momento de entrar en estado de iḥrām.

[14] Este es el texto de la talbiya.

[15] "Heme aquí, oh Allāh, heme aquí. Heme aquí, nadie se Te puede asociar, heme aquí. Tuya es la bendición, el favor y el Reino. Nadie se Te puede asociar". "Labbaika" significa una respuesta tras otra respuesta. Se trata de la respuesta que los seres humanos dan a Allāh cuando Él les preguntó " ¿Acaso no soy vuestro Señor? Y la respuesta a la exhortación de Ibrāhīm – la paz sea con él –, cuando construyó la Casa Sagrada, a que la gente peregrinase a dicha casa.

[16] Se entra en estado de ihrām poniendo intención de ello y pronunciado la talbia.

[17] A título de sunna, y aun siendo menstruante o estando en el puerperio. El hecho de no realizar el gusl no obliga a sacrificio enmendador alguno. Se recomienda al que quiera entrar en estado de ihrām para realizar la peregrinación mayor o menor que se corte la uñas, se afeite el pubis y que no se corte el pelo para dar apariencia de desaliño.

[18] El despojarse de ropa cosida es únicamente para los hombres. Estos vestirán unos faldones (izār), un manto (ridā') y unas sandalias (naᶜlain).

[19] Siempre que no sea menstruante o esté en el puerperio.

[20] Se recomienda que ello tenga lugar en D̲ī-l-Tuwà.

[21] Oraciones obligatorias y supererogatorias.

[22] Y depresiones.

[23] También se recomienda al despertarse del sueño. El que pronuncie la talbia no devolverá el saludo hasta que no acabe de hacerla. Se recomienda que el hombre eleve la voz moderadamente al hacerla. En cuanto a la mujer, que tan solo se oiga a sí misma. La talbia no es indeseable para la menstruante o la que se haya en el puerperio.

[24] Es indeseable hacerlo todo el tiempo sin parar.

[25] Es recomendable entrar en La Meca durante el día. Si entra antes de la salida del Sol, que no haga el ṭawāf. Si lo hace, que no haga ninguna rakᶜa hasta que salga el Sol.

[26] El Imām Mālik.

[27] Tras dejar su equipaje y, si es necesario, comer ligeramente. Si se retrasa habrá cometido una falta de cortesía (adab).

[28] Hoy conocid como bāb as-Salām.

[29] A título de sunna en la primera circunvalación y recomendable en los demás.

[30] Si tampoco puede poner la mano sobre la Piedra Negra, que la toque con un bastón y que se lo lleve a la boca sin besarlo. Si tampoco puede tocarla con un palo, que simplemente pase por delante haciendo un takbīr. También habrá de hacer un takbīr cuando bese la Piedra Negra, la toque con la mano o con un palo.

[31] Se refiere a la Caaba.

[32] Se trata del ṭawāf de la llegada (al-qudūm), el cual es obligatorio para todo aquel que haya entrado en estado de ihrām desde fuera de Territorio Sagrado, ya sea residente de La Meca o no. El hecho de no realizar este ṭawāf obliga a un sacrificio enmendador, a no ser que no haya tiempo suficiente para hacerlo, teniendo el peregrino que dirigirse inmediatamente a ᶜArafat sin deber sacrifico enmendador alguno. Para poder realizar el ṭawāf se requiere lo que se precisa para la oración (wuḍū', limpieza de las ropas, etc.), con la salvedad que durante el ṭawāf se permite hablar.

[33] Si la persona que hace el ṭawāf duda en el número de circunvalaciones que haya hecho, que opte por el número menor, tal y como se hace en la oración con las rakᶜas. La condición del ṭawāf es que éste se realice con continuidad. Ello significa que si olvida una circunvalación y la recuerda después de que haya pasado bastante tiempo, el ṭawāf queda invalidado. Sin embargo, si la recuerda al poco tiempo y aún no ha roto su wuḍū', que prosiga haciendo lo que haya olvidado. Cuando se oye la iqāma de la oración, se ha de detener el ṭawāf, prosiguiéndose después de la oración en el mismo punto donde se detuvo.

[34] Un paso más rápido que el andar normal, pero más lento que correr. Ello es sunna sólo para los hombres. El no hacerlo no implica sacrificio enmendador alguno.

[35] Durante el ṭawāf se harán súplicas en general.

[36] Ello es sunna en la primera vuelta y recomendable en las demás. Se recomienda, asimismo, hacer súplicas en el multazam tras finalizar el ṭawāf. El multazam es la parte de la Caaba que va desde la esquina donde está insertada la Piedra Negra hasta la puerta de la Caaba.

[37] Estas dos rakᶜas son obligatorias después del ṭawāf obligatorio. Si no se realizan se habrán de ofrecer un sacrificio enmendador si el peregrino ya hubiese regresado a su país. Si ese no es el caso y aún no hubiese roto su wuḍū', que haga sólo las dos rakᶜas. Si ya hubiese roto su wuḍū', que repita el ṭawāf, que haga las dos rakᶜas y que repita el saᶜy si ya lo hubiese hecho.

[38] A título de sunna. Se recomienda que después del ṭawāf y las dos rakᶜas, se dirija uno a la fuente de Zam Zam a beber un poco de su agua.

[39] Es sunna ascender a la colina de Ṣafā tanto para hombres como para mujeres si hay espacio.

[40] Este apresuramiento es sunna sólo para los hombres. El fondo del valle está señalado en la actualidad por dos marcas verdes que figuran en la pared de la mezquita, que queda a la izquierda si se dirige uno hacia Marwa. Es obligatorio empezar los recorridos desde Ṣafā.

[41] Las súplicas no están delimitadas.

[42] El recorrido entre Ṣafā y Marwa es uno de los pilares de la Peregrinación y la ᶜUmra cuya realización es indispensable y que no pueden enmendarse con sacrificio alguno. Sus condiciones son cuatro: realizarlo tras el ṭawāf, hacerlo ininterrumpidamente, hacer lo siete recorridos completos, ser precedido por un ṭawāf completo y de realización obligatoria (tal como el ṭawāf al-qudūm (llegada) y al- ifāḍa).

[43] El octavo día del mes Ḏul-Ḥiŷŷa.

[44] El estar en ᶜArafat durante el día después del mediodía es obligatorio, y si se omite se enmienda con un sacrificio. No obstante, el estar en ᶜArafat una parte de la noche es un pilar de la Peregrinación.

[45] Se refiere a la mezquita de Namira.

[46] Este gusl es a título meritorio. Lo hace también la menstruante y la mujer en el puerperio. En este gusl no se ha de frotar el cuerpo a fondo, sino sólo pasar la mano suavemente. Este es el último de los tres gusuls del Ḥaŷ.

[47] Las oraciones se juntan y se acortan a título de sunna, pues no se trata de la distancia que obliga a acortarlas. Las oraciones de ẓuhr y ᶜaṣr se realizan en tiempo de ẓuhr. Quien resida en ᶜArafat, que no las acorte. Y quien no llegue a poder rezar con el Imām, que las rece donde esté acampado.

[48] Se recomienda que se sitúe uno a pie de la Colina de la Misericordia (Ŷabal ar-Raḥma) después del mediodía.

[49] Es necesario estar en ᶜArafāt durante una parte de la noche. Se recomienda que el peregrino no ayune durante ese día para que tenga fuerza para aguantar la estancia en ᶜArafat. También se recomienda que la parada sea montado en vez de a pie. Es meritorio hacer abundante ḏikr,

bendiciones al Profeta – la paz sea con él – y rogar por uno mismo, su familia, sus padres y sus hermanos.

[50] Hacer una parada en Muzdalifa es obligatorio y su omisión se enmienda con un sacrificio. El pasar la noche en la misma es meritorio.

[51] Nada más pararse en Muzadalifa, que su primer acto tras encontrar un sitio sea el rezar las oraciones de magrib e ᶜišā' juntándolas y acortando ᶜišā'.

[52] A título meritorio.

[53] Se trata de una colina situada en Muzdalifa.

[54] Puede permanecer hasta que claree.

[55] A título meritorio y si va montado. El que vaya a pie que acelere su marcha.

[56] La Ŷamra al-ᶜAqaba es, de las tres ŷamras, la que se encuentra más cercana a La Meca. El apedreamiento es obligatorio y se enmienda con un sacrificio. Es meritorio recoger los guijarros en Muzdalifa.

[57] Se ha de lanzar guijarro tras guijarro. Si se lanzan los siete de una vez, se cuenta como un solo lanzamiento. No vale lanzar barro seco o algo de metal. Es indeseable lanzar un guijarro manchado con impureza o que ya haya sido lanzado.

[58] Juego infantil árabe en el que se utilizan guijarros de un tamaño determinado. El tamaño de éstos ha de ser como el del hueso de un dátil o una haba. Más pequeño no vale; y más grande vale, pero es indeseable.

[59] El pronunciar el takbīr es a título meritorio. Al apedrear la Ŷamra al-ᶜAqaba sale parcialmente del estado de ihrām, siéndole todo, excepto las mujeres y la caza, permitido. Acabará saliendo totalmente del estado de ihrām al hacer el ṭawāf al-ifāḍa.

[60] O sea, si dicho animal hubiese estado acompañándole en ᶜArafat. Si no, que lo sacrifique en La Meca.

[61] O bien se lo corta sin rasurárselo. El que no pueda ni cortárselo ni rasurárselo por una dolencia que sufra en la cabeza, que lo enmiende con un sacrificio. La mujer no se rasurará el cabello, sino que se lo cortará.

[62] Se trata del último de los cuatro pilares de la Peregrinación que no se enmiendan con sacrificio alguno. Tras efectuarlo, se sale totalmente del estado de iḥrām. Se recomienda que el ṭawāf al-ifāḍa se realice el mismo día del sacrificio (ᶜId al-Aḏà).

[63] Antes no es válido. El apedreamiento se puede hacer hasta la puesta del sol.

[64] Se apedreará la Ŷamra Central y luego la Ŷamra al-ᶜAqaba.

[65] La ŷamra más cercana a Minà.

[66] La Ŷamra Central.

[67] Siempre y cuando parta de Minà antes de que se ponga el Sol. Si se pone, tendrá que quedarse dicha noche.

[68] Esto es para todo aquel que salga de La Meca, ya sea peregrino o no.

[69] Los pilares del ᶜUmra son: el iḥrām, el ṭawāf y el recorrido entre Ṣafā y Marwa. Su mīqāt temporal es en todo momento y su mīqāt espacial es Territorio no Sagrado, ya sea habitante de La Meca o no.

[70] No que se corte el pelo de parte de la cabeza y que deje parte sin cortar.

[71] Rasurárselo está prohibido a no ser que sea por necesidad.

[72] No obstante, la opinión preferida es que si otro tipo de aves molesta, se les puede matar.

[73] La penetración y la eyaculación invalidan la Peregrinación si alguna de estas dos ocurren antes de pararse en ᶜArafat o en el Día del Sacrificio antes del apedreamiento y el Ṭawāf al-Ifāḍa. Al invalidar su Peregrinación se le hace obligatorio recuperarla, enmendar con un sacrificio y proseguir con los rituales de la Peregrinación si ya se hubiese parado en ᶜArafāt. En cuanto al juego sexual sin eyaculación y la salida de líquido seminal obligan a un sacrificio de enmienda (hady).

[74] El perfume macho (como la rosa y el jazmín) es indeseable olerlo y su uso no implica reparación (fidya). En cuanto al perfume hembra (como el almizcle y el azafrán), su uso implica reparación.

[75] Esto es sólo para los hombres.

[76] No se permite matar piojos ni quitárselos del cuerpo. Las pulgas tampoco se pueden matar, pero se las puede uno quitar de encima.

[77] Ya sea de la cabeza, el bigote, la barba, el pubis, las axilas o cortarse las uñas. Si lo hace, tendrá que dar de comer a los pobres un puñado de comida.

[78] Aunque sean los días de Minà.

[79] Dicho animal está sometido a las mismas condiciones de edad etc. que los animales que se degüellan para el ᶜĪd. No es válido dar en limosna el animal vivo sin degollarlo.

[80] Relaciones sexuales, perfume, caza, matar animales y cortarse el pelo.

[81] Le está prohibido a la mujer cubrirse el rostro y las manos; ya que si lo hace, habrá de reparar.

[82] Tiene que tenerlos al descubierto noche y día. Si se los tapa para cubrirse del frío, calor, viento, etc., habrá de reparar. Pero si se los cubre e inmediatamente después se los descubre, no estará obligado a nada. Se puede estar a la sombra de edificios y tiendas de campaña, mas no se podrán usar sombrillas.

[83] Los mālikīs.

[84] Ya que el ifrād no precisa que se enmiende con sacrificio alguno.

[85] Si se tratase de un camello.

[86] Después del alba.

[87] De noche.

[88] O ya hubiesen pasado los días de Minà.

[89] A título meritorio.

[90] Ya que todo animal de sacrificio ha entrar de Territorio no Sagrado a Territorio Sagrado. Se sacrifican camellos, vacas, ovejas y cabras; siendo el camello el preferible.

[91] O no tuviese dinero para pagarlo.

[92] Se recomienda que el ayuno sea consecutivo.

[93] Después de salir del estado de ihrām de la ᶜUmra.

[94] Se recomienda que entre en estado de ihrām desde la puerta de la Mezquita Sagrada.

[95] Ya que es condición de la ᶜUmra pasar de Territorio no Sagrado a Territorio Sagrado.

[96] Obligatoriamente.

[97] Según la opinión más difundida, está permitido poner intención de que el ᶜḤaŷ siga a la ᶜUmra durante el ṭawāf. También es válido después de haber acabado el ṭawāf y antes de hacer las rakᶜas; pero es indeseable.

[98] Ya esté en estado de ihrām por realizar la Peregrinación o la ᶜUmra o no esté en estado de ihrām y se halle en Territorio Sagrado. Ya sea libre o esclavo, varón o hembra, adulto o menor. Ya mate al animal intencionadamente, por error, por olvido, directa o indirectamente.

[99] Obligatoriamente.

[100] Quien mate un elefante, tendrá que sacrificar un camello de Khorasán. Quien mate un buey salvaje, un onagro o una gacela, tendrá que sacrificar una vaca. Quien mate un avestruz, que sacrifique un camello. Quien mate una hiena, un zorro o una paloma de La Meca y su mezquita, que sacrifique una oveja. Lo mínimo que se puede sacrificar es un cordero en su segundo año de vida.

[101] Dichos alfaquíes se basarán en las decisiones del Profeta – la paz sea con él – y los Compañeros. La expiación no valdrá si no es por decisión de los alfaquíes, excepto en el caso de las palomas de La Meca y su mezquita, que se sabe que es una oveja.

[102] Esto es en el caso del peregrino que hace el Ḥaŷ.

[103] Para el que realiza la ᶜUmra y el que no está en estado de iḥrām, el animal se sacrificará en todo momento en La Meca.

[104] A cada pobre se dará un almud de alimento. No valdrá dar otro tipo de bien o dinero en metálico.

[105] Se puede elegir entre estas tres opciones cuando el animal cazado tiene un correspondiente animal expiatorio. Cuando no es el caso, como con los pájaros y conejos, sólo se elegirá entre dar de comer almudes a los pobres o ayunar.

[106] Es indeseable hacer más de una ᶜUmra al año.

[107] "Retornamos arrepentidos, adorando a nuestro Señor y alabándole. Allāh ha cumplido Su promesa, ha asistido a Su siervo y ha vencido a los clanes por Sí mismo.

Libro I: Alimentación

¡ CAPÍTULO SOBRE SACRIFICIOS, INMOLACIONES, SACRIFICIO POR EL RECIÉN NACIDO, CAZA Y ALIMENTOS PROHIBIDOS

[Animales a sacrificar durante la Fiesta del Sacrificio o ᶜīd al-aḍḥà y el Ḥaŷ]

1. El sacrificio de un animal es una sunna obligatoria[1] para todo el que pueda[2].

2. La edad mínima aceptable en el caso de ovinos es un ŷaḏaᶜa, que consiste en un animal que ha cumplido un año[3].

3. Según otra opinión, se trata de un animal que ha cumplido ocho meses; y según otra, diez meses[4].

4. En el caso de caprinos, es un ṯaniyy, que consiste en un animal en su segundo año de vida.

5. En el caso de sacrificios de caprinos, bovinos y camélidos, sólo se admite que sean ṯaniyy.

6. En el caso de bovinos, el ṯaniyy es el animal en su cuarto año de vida.

7. En el caso de camélidos, el ṯaniyy es el animal en su sexto año de vida.

8. En lo que a ofrecer en sacrificio se refiere, los machos de ovinos sin castrar son mejores que los castrados.

9. Los machos de ovino castrados son mejores que las hembras.

10. Las hembras de ovino son mejores que un caprino, ya sea macho o hembra.

11. Los machos caprinos no castrados son mejores que las hembras de caprino.

12. Las hembras de caprino son mejores que los camélidos y los bovinos, en lo que al sacrificio se refiere.

13. En lo que a sacrificios durante la peregrinación se refiere (hadāyā), los mejores son los camélidos, luego los bovinos, luego los ovinos y, finalmente, los caprinos[5].

[Animales cuyo sacrificio está prohibido]

14. En ninguna de las siguientes circunstancias, está permitido[6] sacrificar al animal:

- tuerto[7],

- enfermo[8],

- marcadamente cojo[9],

- escuálido, carente de toda grasa.

15. Se deberá evitar todo tipo de tara[10] en los animales a sacrificar.

16. Tampoco está permitido sacrificar al animal con un corte en la oreja – a no ser que el corte sea de poca importancia[11] – y al que le falte parte o toda la oreja[12].

17. Tampoco está permitido el animal con un cuerno roto si sangra; pero se admite si no sangra.

[Momento en que el sacrifico se lleva a cabo]

18. Que cada hombre degüelle personalmente su animal[13], después de que el Imām[14] lo haga el día del sacrificio por la mañana[15].

19. Quien sacrifique antes de que lo haga el Imām, que repita su sacrificio[16].

20. Quienes no tengan Imām, que tomen como referencia la oración y el sacrificio del Imām más cercano que tengan[17].

21. Sacrificar de noche no es válido[18].

22. Los días del sacrificio son tres[19], durante los que se sacrificará[20] hasta la puesta del sol del tercer y último día.

23. El mejor de los días del sacrificio es el primero.

24. Según algunos eruditos[21], quien no haya podido sacrificar antes del mediodía del primer día, que espere para hacerlo hasta la mañana del segundo día[22].

25. No está permitido vender ninguna parte del animal sacrificado para la Fiesta del Sacrificio[23], ya sea la piel o cualquier otra parte.

[Modo de llevar a cabo el sacrificio]

26. En el momento de ser sacrificado, al animal se le orienta hacia la alquibla[24].

27. La persona que vaya a llevar a cabo el sacrificio que diga: bismi-l-lāh[25] wa-l-lāhu akbar[26].

28. Tampoco hay inconveniente que al sacrificar se añadan la palabras: rabbanā taqabbal minnā.

29. El olvidar la basmala al sacrificar el animal no impide que éste se pueda comer.

30. Pero si se omite intencionadamente la basmala, entonces no se puede comer el animal.

31. Lo mismo ocurre al mandar tras la pieza de caza a los animales de presa[27].

[Algunas reglas con respecto a los animales sacrificados]

32. Con respecto a los animales sacrificados debido a la Fiesta del Sacrificio, a un nacimiento o a los rituales del Ḥaŷ, no está permitido vender ni la carne, ni la piel, ni la grasa, ni los tendones, ni cualquier otra parte del animal.

33. Es mejor para quien sacrifique que coma parte del animal y que otra parte la dé en limosna. Sin ser ello obligatorio[28].

34. No está permitido comer la carne del animal sacrificado debido a:

- una expiación por romper una de las condiciones del iḥrām;

- una expiación por haber cazado mientras se estaba en estado de iḥrām;

- una promesa de dar de comer a los pobres[29];

- un animal que se pretendía sacrificar voluntariamente durante la peregrinación y que se halló defectuoso antes de llegar a su lugar de sacrificio.

35. Con excepción de lo anterior y si así se desea, se podrá comer la carne de los demás sacrificios[30].

[Degüello o ḏakāt]

36. El degüello consiste en seccionar la garganta y las yugulares, sin que nada menos que eso sea aceptable[31].

37. No se podrá comer el animal si, tras seccionar parte de la garganta, se aparta la mano y luego se vuelve para finalizar el corte[32].

38. Si se continúa[33] el corte hasta separar la cabeza del tronco del animal, se comete una incorrección; pero el animal se puede comer.

39. No se podrá comer el animal degollado por la nuca[34].

40. Los bovinos han de ser degollados; pero si se les apuñala entre el cuello y el pecho (naḥr), pueden ser comidos[35].

41. Los camélidos han de ser apuñalados entre el cuello y el pecho, pues si se les degüella no se podrán comer[36].

42. Aunque hay en ello discrepancia en torno a si se pueden comer o no[37].

43. Los ovinos y caprinos se degüellan, pues si se les apuñala entre el cuello y el pecho no se podrán comer; habiendo también en ello discrepancia[38].

44. El degüello de lo que contiene la matriz está incluido en el degüello de la madre[39], siempre que el feto esté completamente formado y tenga pelo[40].

[Animales incomestibles]

45. No está permitido comer, aun degollándolo, el animal:

- estrangulado con una cuerda o similar,
- golpeado con un palo o similar,
- muerto por caerse desde una altura,
- corneado,
- devorado por las fieras.

Siempre y cuando lo anterior haya sido la causa de su muerte[41].

46. En caso de necesidad[42], se puede comer hasta saciarse y abastecerse de la carne de los animales no sacrificados debidamente (maita)[43].

47. Cuando cese la necesidad, se tirará dicha carne.

48. No hay inconveniente en usar la piel de los animales no sacrificados debidamente si se curte[44]; pero no se rezará sobre la misma ni se pondrá a la venta[45].

49. No hay inconveniente en rezar sobre las pieles de fieras salvajes si éstas han sido debidamente degolladas. Tampoco hay inconveniente en venderlas.

50. Está permitido usar la lana del animal indebidamente sacrificado, su pelo[46] y todo aquello que se toma de aquél cuando está vivo[47].

51. Nosotros[48], no obstante, preferimos que todo ello se lave[49].

52. No está permitido usar:

- las plumas[50],
- los cuernos,
- las pezuñas,
- los colmillos,

del animal indebidamente sacrificado.

53. Es indeseable usar los colmillos de los elefantes. Aunque hay en ello discrepancia[51].

54. Se ha de tirar y nunca tomar[52] la grasa, el aceite y la miel líquida donde haya muerto un ratón[53].

55. No hay inconveniente en usar dicho aceite con propósito de iluminación, mas no en mezquitas, en cuyo caso habría que evitarlo[54].

56. Si la sustancia donde el ratón muere es sólida, que se tire lo que rodea al ratón y se coma el resto[55]. Pero Saḥnūn dice que si el ratón ha permanecido muerto largo tiempo en dicha sustancia sólida, entonces se tirará toda entera.

[Alimentos de la Gente del Libro y demás religiones]

57. No hay inconveniente en comer los alimentos de la Gente del Libro[56] y la carne degollada por ellos[57].

58. Es indeseable comer la grasa de animales sacrificados por los judíos sin que ello esté prohibido[58].

59. No está permitido comer lo sacrificado por un zoroástrico[59]; mas sí está permitido comer los alimentos provenientes de zoroástricos y que no precisen sacrificio.

[Caza]

60. La caza como entretenimiento es algo indeseable.

61. Si no es por entretenimiento, sí está permitida.

62. Está permitido comer todo lo que el perro o halcón adiestrado[60] mate, si uno mismo le envía tras la pieza[61].

63. Está, asimismo, permitido comer la pieza que los animales adiestrados hayan matado antes de que se la pudiese degollar[62].

64. Si se alcanza la pieza antes de que el animal adiestrado le haya dado muerte, ésta sólo podrá ser consumida si se la degüella.

65. Todo lo que se cace a golpe de flecha o lanza[63] es comestible[64].

66. Si se alcanza la pieza con vida, se habrá de degollar.

67. Pero si ésta huye, se podrá comer siempre que la muerte hubiese sido producida por la flecha de uno mismo y que se la halle antes de que pase la noche[65].

68. Según otra opinión, esto se aplica cuando hubiese pasado la noche y la muerte la hubiesen producido los animales adiestrados; pero si la muerte la causa la flecha, no hay inconveniente en comer dicha pieza.

69. No está permitido comer animales domésticos a los que se les mate a modo de caza[66].

[El sacrificio por el recién nacido o ᶜaqīqa]

70. La ᶜaqīqa es una sunna recomendable[67].

71. Se sacrifica por el recién nacido[68] al séptimo día de su nacimiento un ovino o un caprino de las mismas características y edad que las mencionadas para la Fiesta del Sacrificio.

72. El día en que nace no se cuenta entre los siete días[69].

73. Se sacrifica el animal por la mañana[70].

74. No se impregnará al recién nacido con la sangre del animal sacrificado[71].

75. Parte del animal se comerá y parte se dará en limosna[72].

76. Se partirán los huesos del animal sacrificado[73].

77. Si se rasura el pelo del recién nacido[74] y se ofrece su peso en oro o plata como limosna, se habrá llevado a cabo una práctica muy recomendable[75].

78. No hay inconveniente en impregnar la cabeza del recién nacido con jalūq[76], en vez de la sangre que se usaba en los Tiempos de la Ignorancia (ŷāhiliyya).

[Circuncisión]

79. La circuncisión masculina (jitān)[77] es una sunna obligatoria[78] y la circuncisión femenina (jifāḍ) es recomendable[79].

---

[1] Se refiere a que es una sunna confirmada según la opinión más difundida.

[2] "El que puede" es aquel para quien adquirir el animal que va a ser sacrificado no suponga un serio trastorno económico. El sacrificio incumbe al menor y al adulto, al hombre y a la mujer, al viajero y al residente. El cabeza de familia puede sacrificar un solo animal para sí mismo y para todos los miembros de su familia a los que mantiene. No está permitido comprar un animal entre varias personas.

[3] Ésta es la opinión más difundida.

[4] Según otra opinión, se trata de un animal que haya cumplido 6 meses.

[5] Ello es así ya que en los sacrificios de la peregrinación se busca cantidad de carne, la cual va a ser destinada para los pobres; y en los sacrificios del ᶜĪd se busca calidad de carne, la cual va destinada a la propia familia.

[6] Ni es válido.

[7] Por lo tanto, mucho menos si el animal es ciego.

[8] Se refiere a la enfermedad evidente, no la enfermedad que no le impide actuar con normalidad.

[9] Se refiere al animal cuya cojera hace que quede siempre rezagado con respecto al resto del rebaño.

[10] La tara de poca importancia no afecta.

[11] Un tercio de la oreja o menos.

[12] Un tercio o menos de la oreja. En cuanto al rabo, un tercio es considerado excesivo.

[13] A título meritorio. Si uno mismo no puede degollar, que se lo encargue a alguien de comportamiento correcto. Es indeseable encargárselo a un transgresor. Y está prohibido encargárselo a un kāfir.

[14] Hay discrepancia en torno a si se refiere al Imām de la oración o al Emir de los musulmanes.

[15] A partir del momento en que está permitido hacer la oración supererogatoria. O sea: desde que el Sol se eleva a la altura de una lanza de 12 palmos.

[16] Ya que su sacrificio no es válido.

[17] Si aun así cometen el error involuntario de haber degollado antes que el Imām, su sacrificio será válido.

[18] La noche va desde la puesta del sol o magrib hasta el despuntar del alba o faŷr.

[19] El día del sacrificio y los dos que le siguen.

[20] Comenzando desde la mañana (ḍuḥà) del primer día.

[21] Se refiere a Ibn Ḥabīb.

[22] La opinión preferible es que es mejor sacrificar durante el primer día hasta la puesta del sol.

[23] En ello se incluye los sacrificios de la peregrinación o hady y el sacrificio por el recién nacido o ᶜaqīqa.

[24] A título meritorio. Si el que degüella omite orientar al animal por olvido o a causa de un pretexto válido, el animal se podrá consumir. Se recomienda acostar al animal sobre su costado izquierdo a la hora de sacrificarle.

[25] La basmala es obligatoria si se puede decir y si se acuerda uno de decirla. Si se omite intencionadamente hasta después de haber terminado de degollar, el animal no se podrá consumir.

[26] El takbīr es sólo a título meritorio.

[27] O al disparar la flecha o cartucho cuando se caza.

[28] Lo que se recomienda hacer con la carne del animal sacrificado son tres cosas: comer parte de la misma, regalar otra parte y dar en limosna otra. Está prohibido dar en limosna o regalar a los kuffār carne del animal sacrificado en el ᶜĪd. Sólo se les permite a los kuffār comer dicha carne si están en casa de un musulmán y se pone para comer dicha carne.

[29] En estos tres casos se ha de añadir la condición de que la víctima YA haya llegado a su lugar de sacrificio.

[30] Como, por ejemplo, una expiación por romper una de las condiciones del ihrām, una expiación por haber cazado mientras se estaba en estado de ihrām y un voto por dar de comer a los pobres ANTES de que la víctima ya haya llegado a su lugar de sacrificio. O un animal que se pretendía sacrificar voluntariamente durante la peregrinación y que se halló defectuoso DESPUÉS de llegar a su lugar de sacrificio. Igualmente el sacrificio (hady) por realizar la modalidad de Ḥaŷ llamada qirān o la modalidad tamattuᶜ. O los sacrificios por omisiones de los rituales del Ḥaŷ.

[31] No es obligatorio seccionar el esófago. Si al seccionar la garganta del animal, la nuez queda del lado del cuerpo y no del lado de la cabeza, éste no se podrá consumir.

[32] No obstante y de acuerdo con la opinión de Ibn Ḥabīb, si se vuelve inmediatamente la mano para finalizar el corte, sí se podrá comer el animal.

[33] Intencionadamente.

[34] Y ello ya que en ello se secciona la médula espinal que se trata de un órgano vital, siendo así que herir mortalmente al animal antes de degollarle invalida su degüello. Tampoco es válido degollar al animal por un lado del cuello.

[35] No obstante, se recomienda que sean degollados.

[36] Al apuñalarles en la parte superior del pecho, el cuchillo llega directamente al corazón y mueren rápidamente.

[37] La opinión practicada es que no se puede comer. No obstante, en caso de necesidad se puede degollar al camello. Como, por ejemplo, cuando éste cae en un hoyo y no se tiene acceso a la parte superior del pecho, que es donde se le apuñala.

[38] La opinión más difundida es que está prohibido comer el ovino o caprino al que se le ha apuñalado entre el cuello y el pecho. No obstante, en caso de necesidad, se puede apuñalar.

[39] Significa que se considera degollado al degollar a la madre.

[40] Y siempre que el feto no presente signos de vida. Si presenta signos de vida, se le tendrá que degollar independientemente. Si el feto no está formado y no presenta signos de vida no se comerá.

[41] Si el animal ha sido herido de muerte, no se le podrá comer aun degollándolo. Se considera herido de muerte en los siguientes casos: pérdida de médula espinal, sección de la yugular, perforación de los intestinos, desplazamiento de los órganos internos y pérdida de masa encefálica. Si el animal no ha sido herido de muerte tal y como se ha especificado y ha sido herido de modo diferente, presentando o no esperanzas de vida, se le podrá degollar para consumirlo.

[42] Necesidad se entiende aquí temer morir de hambre.

[43] Se podrá comer todo tipo de animal excepto el ser humano — musulmán o kāfir — aunque ello suponga morir de hambre. Esto es lo que figura en los comentarios de la Risāla y del Mujtaṣar de Jalīl. No obstante, AB en AQ, comentando C 2:173, es de la opinión que si ello le va a hacer sobrevivir, entonces está permitido comer carne humana. El Imām aš-Šāfiᶜī también opina que la necesidad perentoria de supervivencia hace permisible el consumo de carne humana.

La importancia de este caso jurídico radica en que constituye la base legal reguladora de todo lo concerniente a transplantes según la jurisprudencia clásica, no según las opiniones de modernistas. Y ello es así, ya que este caso – o sea: introducir en su cuerpo (o comer) el ser humano vivo una porción del ser humano muerto por motivos de supervivencia – es lo más similar que existe en casuística jurídica a un transplante. Por lo tanto, basándonos en este caso y apoyándonos en la opinión de AB (Abū Bakr ibn ᶜArabī) y de aš-Šāfiᶜī, los transplantes sólo son permitidos si se trata de órganos vitales, o sea: órganos que van a prolongar y evitar la muerte de quien los reciba. Consecuentemente, el transplante de un órgano no vital, tal y como los ojos por ejemplo, no estaría permitido por no tratarse de un órgano vital que vaya a prolongar y evitar la muerte de quien lo reciba. Amén del ḥadīṯ qudsī transmitido por al-Bujārī en el que Allāh promete el Jardín para aquel que pierda su vista y tenga paciencia a raíz de ello. En todo caso, y de acuerdo con las regulaciones que la escuela šāfiᶜī impone, en ningún caso ha de estar permitido que el kāfir se beneficie del órgano sustraído a un musulmán muerto. Mientras sí se permite lo contrario. Y Allāh es el más sabio.

[44] A excepción de la piel del cerdo. Por lo tanto, no está permitido el uso de calzado cuya piel sea de cerdo.

[45] Esto implica lo siguiente:

Que no se puede rezar sobre la piel de un animal que no ha sido sacrificado debidamente.

Que no se puede rezar vistiendo la piel de un animal que no ha sido sacrificado debidamente (p. ej.: calcetines de cuero, cinturones, chaquetas, etc.).

Que no se puede comerciar con calzado fabricado con la piel de un animal que no ha sido sacrificado debidamente.

Esto es lo que se deriva de la opinión más extendida (o mašhūr) en el maḏhab en contraposición a la que permite rezar y comerciar con la piel del animal que no ha sido sacrificado debidamente, sostenida por Ibn Wahb, aš-Šāfiᶜī y Abū Ḥanīfa. La fatwà ha de emitirse siempre en base a la opinión más extendida en el maḏhab (o mašhūr), a no ser que ello implique un serio perjuicio para los musulmanes, especialmente los que residen en países no musulmanes donde el acceso a pieles de animales debidamente sacrificados es difícil.

[46] Incluido el pelo del cerdo, según Mālik e Ibn al-Qāsim.

[47] Como el pelo y la lana, a excepción de la leche. El tomarlo del animal está condicionado a que no le produzca dolor cuando se le arranca en vida.

[48] Los mālikíes.

[49] Con respecto a la permisión de usar el pelo de los animales no degollados debidamente, se refiere al trasquilado. Si el pelo es depilado, la raíz de dicho pelo es considerada impureza ya que formaba parte de la piel del animal, la cual es impura.

[50] Ya que le produce dolor al animal cuando se le arranca en vida.

[51] La discrepancia radica en si usar los colmillos del elefante está prohibido por no estar debidamente sacrificado o es simplemente indeseable. En cuanto al elefante que ha sido degollado debidamente, la utilización de sus colmillos es también indeseable.

[52] Ni vender.

[53] O cualquier otro animal excepto los insectos.

[54] Ya que se trata de una sustancia impura y hay que evitar introducir dichas sustancias en las mezquitas.

[55] También se podrá poner a la venta a condición de que se explique lo ocurrido.

[56] O sea: cristianos y judíos.

[57] Este punto es motivo de gran discrepancia entre los musulmanes que residen en tierras de kuffār. Le está permitido consumir al musulmán, por Consenso, la carne de los animales degollados

por los cristianos y judíos. Y ello en base a la aleya coránica que lo permite C 5:5. Pero la discrepancia radica en si el degüello realizado por el cristiano o judío ha de atenerse a la reglamentación musulmana o no. En otras palabras, que si el cristiano o judío al degollar ha de hacerlo según lo estipula la ley islámica o no. La doctrina oficial de la escuela mālikī es que el cristiano o judío ha de atenerse a la reglamentación musulmana. No obstante, la mayoría de ulemas mālikíes no siguen la doctrina oficial en este punto, sino que siguen la opinión de AB según la expresa en AQ, comentando C 5:5, por la que el cristiano y judío no han de atenerse a las normas musulmanas en su degüello, sino a las normas de su propia religión. Por lo tanto, si el judío degüella de acuerdo a las normas rabínicas y los rabinos consideran dicha carne permitida para su consumo (o sea: la consideran kosher) entonces está permitido también que nosotros la consumamos. Del mismo modo, si el clérigo cristiano considera que una carne es permitida para los cristianos, entonces también es permitida para los musulmanes, independientemente del modo en que el animal haya sido degollado. Lo importante es que el clérigo cristiano la considere permitida para el consumo de los cristianos. No estando nosotros obligados en ningún momento a investigar si en ello siguen o no sus propias leyes. Ello viene ejemplificado por AB en AQ en el caso de un musulmán y un cristiano a los que se les da a cada uno una gallina viva y cada uno mata a su gallina retorciéndole el pescuezo. Según AB, la gallina degollada por el musulmán es de consumo prohibido para nosotros, mientras que la degollada por el cristiano sí es de consumo permitido para nosotros ya que es generalmente consumida por los clérigos cristianos que la consideran permitida para ellos. Todo ello exceptuando, por supuesto, los animales que Allāh nos ha prohibido explícitamente su consumo como el cerdo. El cual aunque sea permitido para los cristianos no lo es para nosotros. La prueba de que al emitir fatwà en este caso los ulemas mālikíes no suelen seguir la doctrina oficial de la escuela sino la opinión de AB figura reflejada en colecciones de fatwas de gran autoridad tal y como el MM de WS y las FK y FS de MW. No obstante, preferimos que los musulmanes en tierras kuffār compren, si les es posible, la carne de carniceros musulmanes a fin de que el beneficio de la transacción económica permanezca en la comunidad.

[58] Ya que su consumo está prohibido para ellos según nuestra ley.

[59] Ya sea idólatra o no. Pero si un musulmán le ordena que degüelle y que diga bismillāh al hacerlo, su consumo será permitido. El animal degollado por un demente o un borracho no se puede consumir, aunque lo hagan correctamente. Está permitido comer la carne del animal degollado por un menor que sabe lo que hace y por una mujer.

[60] O cualquier otro animal adiestrado para la caza,

[61] El animal utilizado ha de cumplir las siguientes tres condiciones:

- que esté adiestrado,
- que entienda las instrucciones,
- que le envíe a por la presa el propio cazador.

La pieza que se desea cazar ha de cumplir las siguientes cuatro condiciones:

- que sea avistado o se encuentre en una madriguera,
- que sea de consumo permitido,
- que sea salvaje, no doméstico,

- que sea difícil de apresar.

El cazador ha de cumplir las siguientes cinco condiciones:

- que tenga intención de cazar,
- que pronuncie la basmala,
- que sea musulmán, pues la caza del kāfir no está permitido consumirla,
- que sea adulto,
- que esté en sus plenas facultades mentales, pues la caza del demente y del ebrio no está permitido comerla.

[62] Siempre que no haya habido por parte del cazador negligencia al perseguir la pieza.

[63] O bala o cartucho. Si muere antes de que puedas degollarlo.

[64] Se deberá de decir la basmala al disparar.

[65] Y ello ya que los carnívoros cazan de noche y puede ser que la pieza muera debido al ataque de dichos carnívoros y no debido al proyectil o al animal adiestrado por el cazador. No obstante, la opinión preferible es que si el cazador encuentra la pieza al día siguiente muerta, debido a una herida mortal causada por su proyectil o por el animal adiestrado, sí la puede comer.

[66] Y ello aunque el animal doméstico se vuelva salvaje. Del mismo modo, si el salvaje se domestica, no se podrá consumir a no ser que se le degüelle.

[67] Se refiere a que es una sunna no confirmada.

[68] Ya sea niño o niña.

[69] Si el recién nacido nace después del alba. Si nace antes del alba, sí se cuenta ese día. No se deberá de hacer el sacrificio por el recién nacido antes del séptimo día. Y si pasa el séptimo día y no se realiza el sacrificio, se pierde la oportunidad de realizarlo.

[70] A título meritorio. Es indeseable sacrificar después del mediodía; y no es válido el sacrificio realizado por la noche o antes de que salga el sol.

[71] Es indeseable por ser una práctica de los Tiempos de la Ignorancia y por ser la sangre impureza.

[72] A título recomendable. La carne que se dé en limosna puede ser cruda o ya cocinada.

[73] A título meritorio y para llevar la contraria a la práctica supersticiosa de los Tiempos de la Ignorancia por la que se evitaba partir los huesos del animal por miedo a que ello afectase al recién nacido.

[74] Sea niño o niña.

[75] Se recomienda también al que no rasure el pelo de su recién nacido que procure dar el peso del pelo del mismo en limosna; siendo el peso normal de dicho pelo de un dirham aproximadamente.

Se recomienda para el que sacrifique el séptimo día que no ponga nombre al recién nacido hasta ese día. Si no va a sacrificar, que le ponga el nombre antes.

También se recomienda que se introduzca en la boca del recién nacido algo dulce tal y como un pequeño trozo de dátil masticado. También se recomienda mencionar el aḏān y la iqāma en ambos oídos del recién nacido.

[76] Se trata de un perfume compuesto de azafrán mezclado con agua de rosas. Cualquier otro tipo de perfume es válido para ello.

[77] Consistente en cortar la piel que cubre el glande para dejar éste totalmente al descubierto.

[78] Se refiere a que es una sunna confirmada. Es indeseable circuncidar el día del nacimiento o al séptimo día del mismo por ser práctica de los judíos. Se recomienda que se circuncide a los niños cuando empiecen su segunda dentición, o sea a los seis años. No se deberá dejar que el niño cumpla diez años sin haber sido circuncidado. No está permitido a quien no se circuncide sin pretexto alguno que ocupe el cargo de Imām o de Testigo Fidedigno o Adul.

[79] La circuncisión femenina consiste en seccionar el prepucio del clítoris. Está prohibido seccionar el clítoris, por prohibición explícita del Profeta – la paz sea con él. Según los comentarios de la Risala, la consecuencia de la circuncisión femenina debidamente realizada es el realce de la belleza femenina, infundiendo luminosidad en el rostro de la mujer, y el aumento del placer durante el coito.

En cuanto a las tan traídas y llevadas excisiones o ablaciones del clítoris pueden ser debidas a una práctica que no se ajusta a lo establecido por la Šarīᶜa o ser mera propaganda feminista. En cuanto a que la circuncisión femenina llevada a cabo según establece la Šarīᶜa priva a la mujer de la capacidad de sentir placer sexual y obtener el orgasmo es totalmente falso, ya que el clítoris ha de quedar intacto. Prohibir a la mujer sentir placer sexual u orgasmo es atentar contra uno de los elementos que la Šarīᶜa protege: la vida. En efecto, sin placer sexual se disminuye la capacidad de reproducción y sin reproducción no hay vida.

Libro J: Ŷihad

j CAPÍTULO SOBRE DEL ŶIHĀD[1]

[Su obligatoriedad]

1. El ŷihād es una obligación. Su práctica por unos dispensa a los demás de ello[2].

2. Nosotros[3] preferimos[4] que no se libre batalla contra el enemigo hasta que no se le invite al Dīn[5] de Al·lāh[6], a no ser que se adelante en atacarnos.

3. Entonces, que se hagan musulmanes o que paguen la ŷizia[7], si no se les hará la guerra.

4. Se aceptará de ellos la ŷizia si se encuentran en un territorio que caiga bajo nuestra jurisdicción[8].

5. Si están lejos de nuestra jurisdicción, no se aceptará de ellos la ŷizia a no ser que emigren a nuestro territorio. Si no lo hacen, se les atacará.

6. El huir ante el enemigo es una transgresión mayor cuando su número es el doble de los musulmanes o menos[9].

7. Si son más del doble, no hay inconveniente en huir[10].

8. Se luchará contra el enemigo bajo las órdenes de un gobernante correcto o transgresor[11].

9. No hay inconveniente en ejecutar a los prisioneros infieles[12].

10. No se ejecutará a nadie tras haberle concedido un salvoconducto[13].

11. Los tratados que se pacten con el enemigo no podrán ser violados[14].

12. No se ejecutará a mujeres y ni a niños.

13. Se evitará matar a monjes y sacerdotes[15], a no ser que éstos tomen parte en la lucha[16].

14. Igualmente, la mujer que tome parte en la lucha podrá ser ejecutada[17].

15. El salvoconducto concedido por el más humilde[18] de los musulmanes es vinculante para el resto de los mismos[19].

16. Igualmente ocurre con el salvoconducto concedido por una mujer o un niño, si es consciente de lo que ello significa[20].

17. Según otra opinión, dichos salvoconductos[21] están sujetos a la aprobación del Imām.

[El botín]

18. Que el Emir[22] tome un quinto[23] del botín que obtengan los musulmanes fruto de la batalla[24], y que se repartan los cuatro quintos restantes entre los miembros del ejército[25].

19. Es preferible realizar dicho reparto en territorio enemigo (dār al-ḥarb)[26].

20. El botín obtenido por incursiones de la caballería y demás unidades montadas y en las refriegas se divide en quintos y se reparte.

21. Para los que lo necesiten, no hay inconveniente en tomar alimentos y forraje que formen parte del botín antes de que éste se reparta[27].

[Reparto del botín]

22. Se repartirá el botín entre quienes hubiesen participado en la batalla[28], o quien – sin haber participado en la batalla – hubiese estado ocupado en interés del ŷihād de los musulmanes[29].

23. El combatiente enfermo[30] y el caballo despeado[31] tendrán su parte del botín.

24. Se darán dos partes al caballo[32] y una al jinete.

25. No habrá botín para los esclavos, las mujeres y los menores[33]; a no ser que el menor impúber esté capacitado para participar en la batalla, el Imām se lo permita y de hecho luche. En cuyo caso, tendrá su parte del botín.

26. El sirviente asalariado no recibirá parte del botín a no ser que él mismo luche[34].

27. El enemigo que se haga musulmán y en cuyo poder obren propiedades pertenecientes a musulmanes podrá quedarse con las mismas[35].

28. Si alguien compra alguna de dichas propiedades[36] obrantes en manos del enemigo, el dueño originario no podrá adquirirlas más que pagando su precio.

29. Si dichas propiedades son repartidas como botín, el propietario original tendrá derecho a recuperarlas si paga su precio.

30. Si dichas propiedades no son repartidas como botín, el propietario original tendrá derecho a recuperarlas sin pagar precio alguno[37].

31. Nadie podrá recibir botín suplementario[38] alguno si no es del quinto del Imām y a discreción de éste último[39].

32. La otorgación de botines suplementarios no deberá realizarse antes del reparto proporcional del botín[40].

33. Lo despojado a los soldados enemigos caídos en batalla constituye botín suplementario[41].

[Rábidas o ribāts]

34. Servir en un ribāt[42] es un acto de gran mérito[43]. Mérito que depende del peligro al que estén expuestos los habitantes de un determinado ribāt y a lo precavidos que tengan que estar ante el enemigo.

[Permiso para participar en la batalla]

35. No se acudirá a luchar si no es con permiso de los padres[44].

36. A no ser que el enemigo ataque por sorpresa una ciudad, lo que les obligará a defenderse[45]. En dichas circunstancias, no se pedirá permiso a los padres[46].

---

[1] Su definición es el combate de musulmanes contra kuffār con quienes no existe tratado alguno con miras a que la palabra de Allāh (el Islam) impere. Estar presente en el combate o entrar en tierras de kufr aunque no se llegue físicamente a combatir también se considera ŷihād.

Los elementos obligatorios del ŷihād son los siguientes:

- obediencia al Emir cuando llame a filas,
- no tocar el botín hasta que éste sea repartido,
- respetar la salvaguardia concedida a un kāfir,
- no huir ante el enemigo cuando éste supere en número a los musulmanes en dos a uno o menos.

El ŷihād es de cuatro tipos:

- Ŷihād con el corazón: consistente en el ŷihād que cada creyente emprende contra el Šaitān y su ego (nafs) para evitar que sus apetitos le hagan caer en lo prohibido.
- Ŷihād con la lengua: consistente en el ŷihād que la gente de conocimiento emprende ordenando lo obligatorio y denunciando lo prohibido.
- Ŷihād con la mano: consistente en el ŷihād que la gente de autoridad emprende aplicando justicia y castigando las injusticias y el crimen.
- Ŷihād con la espada: consistente en el ŷihād que los combatientes emprenden contra las fuerzas del kufr.

Siempre que no se especifique, se sobreentenderá por "ŷihād" el que se realiza con la espada.

[2] Se trata de una obligación de carácter comunitario (farḍ kifāya) que ha de realizarse un vez al año. El ŷihād se llevará a cabo en la zona donde el enemigo presenta más peligro. El ŷihād se

convierte en una obligación de carácter (farḍ ᶜain) personal cuando el enemigo ataca por sorpresa un enclave musulmán, siendo obligatorio combatir para las mujeres, ancianos y niños.

[3] Los mālikíes.

[4] La opinión que prevalece es que se trata de algo obligatorio.

[5] Modo de vida o transacción vital.

[6] Se invitará a aceptar la doble profesión de fe (aš-šahādatān) a los que no la aceptan; y a que aceptar la totalidad del mensaje del Islam a los que aceptan la doble profesión de fe, pero no aceptan la totalidad del mensaje. Se les invitará durante tres días consecutivos.

[7] Se trata del impuesto que paga el cristiano o judío por vivir sano y salvo en territorio musulmán.

[8] Esta condición se aplica a los que se les impone la ŷizia coercitivamente. Los que hayan firmado un tratado de no agresión con los musulmanes pagarán su ŷizia aunque se encuentren en un territorio en el que no llegue nuestra jurisdicción.

[9] La opinión más difundida es que lo que cuenta es el número de combatientes. Aunque Ibn al-Māŷišūn dice que si los musulmanes son menos de la mitad de los infieles, pero están mejor entrenados y armados, entonces no les está permitido huir. La prohibición de huir ante el enemigo no incluye el batirse en retirada para hacerles caer en una trampa, ni replegarse para reforzar las tropas que se hallan en retaguardia. La prohibición de huir está también condicionada a que los musulmanes tengan suficiente armamento, que sus filas no se hallen divididas y que el enemigo tenga aprovisionamiento mientras que los musulmanes carezcan de ello.

[10] A no ser – según Jalīl – que los musulmanes lleguen a un número de doce mil combatientes,

entonces no les estará permitido huir del frente de batalla aunque los infieles sean más del doble.

[11] Ya que si se abandona el ŷihād, los musulmanes acabarán siendo humillados por los kuffār.

[12] Si en ello hay un beneficio. El comandante de las tropas musulmanas puede elegir hacer lo siguiente con los prisioneros adultos varones:

- ejecutarles,
- esclavizarles,
- imponerles la ŷizia,
- pedir rescate por ellos,
- liberarles.

En cuanto a las mujeres, ancianos y niños sólo puede elegir entre:

- esclavizarles,
- pedir rescate por ellos,
- liberarles.

[13] Ya haya sido entregada la salvaguardia por el Emir de los musulmanes o por cualquier otro musulmán.

[14] La diferencia entre el salvoconducto (amān) y el tratado (ᶜahd) es que el primero sólo incluye garantía de que no se va a ser ejecutado, mientras que el segundo puede incluir más cláusulas.

[15] No porque sean mejor por ser más religiosos, sino por estar apartados de los asuntos mundanos y parecerse en ello a las mujeres. De hecho, son peores que el resto de sus correligionarios por estar más enraizados en su infidelidad.

[16] Ya sea combatiendo directamente, planeando estrategias, aconsejando militarmente, espiando, etc.

[17] Igualmente el menor.

[18] Aquí se refiere a aquel que si no está presente, no se le espera; y si está presente, no se le consulta.

[19] Siempre que la salvaguardia sea entregada a una o pocas personas, no a todos los habitantes de una ciudad o una región. Este último tipo de salvaguardia sólo la puede entregar el Emir. Tampoco se puede entregar una salvaguardia a un enemigo perjudicial para los musulmanes, tal y como un espía, etc.

[20] Esto es: si entiende que está prohibido traicionar un salvoconducto y que ello implica un castigo; y que respetar un salvoconducto es obligatorio y que ello implica una recompensa.

[21] La de la mujer, el niño y el esclavo.

[22] En el texto pone "Imām"; pero, para evitar confusiones, preferimos traducirlo por "Emir", ya que la acepción de "Imām" que aquí se utiliza es la de autoridad. Otro sinónimo que se puede también usar es el de "Sultán".

[23] Podrá depositarlo en el Tesoro Público (bait al-māl), emplearlo en beneficio de los musulmanes, tal como adquirir armamento, entregarlo total o parcialmente a los descendientes del profeta – la paz sea con él –, etc.

[24] Igualmente si se presenta el ejército musulmán ante una población enemiga y huyen los habitantes. Sin embargo, si huyen antes de que se presente el ejército musulmán, se considera fai' o botín de guerra conseguido sin esfuerzo, el cual irá a parar al Tesoro Público para ser empleado en beneficio de los musulmanes.

[25] Siempre que no se trate de tierras. La tierra, si es de cultivo, se convertirá en un waqf o habús cuya renta (jarāŷ) se empleará en beneficio de los musulmanes. En cuanto a la tierra que no es de cultivo, será propiedad de quien la convierta en provechosa. Según Mālik, La Meca y Egipto fueron conquistadas por la fuerza, por lo que sus tierras cultivables son todas awqāf (plural de waqf).

[26] A fin de apesadumbrar con ello al enemigo.

[27] Sin necesitar permiso del Emir para ello.

[28] Se refiere a participar de hecho.

[29] Como los que reconocen el terreno, los espías, los encargados de comunicaciones, etc. El que se extravíe en territorio enemigo también recibirá su parte del botín.

[30] Si cae enfermo durante la batalla; no si cae antes.

[31] Se refiere al caballo que sufre una afección en los cascos; aunque la regla se aplica para cualquier otra afección o enfermedad.

[32] La mula, el burro o el camello no reciben parte alguna del botín.

[33] Por lo tanto, para recibir parte del botín hay que ser libre, varón y adulto.

[34] Tampoco recibirá parte del botín el ḏimmī que luche en las filas de los musulmanes por no cumplir la condición de ser musulmán.

[35] A excepción de dos cosas:

- los musulmanes libres que tuviese como esclavos,
- los habuses que obrasen en su propiedad.

Se les expropiaría de ambas sin compensación alguna. Los musulmanes libres, porque no son considerados propiedad; y los habuses porque el hecho de que los infieles se apropien de ellos no les hace perder su calidad de habús.

[36] Pertenecientes a musulmanes o ḏimmíes.

[37] Una vez jure legalmente que dicha propiedad sigue siendo suya y que nunca la ha enajenado de forma legal alguna.

[38] En árabe nafl pl. anfāl.

[39] Como pago a su valentía o para animarle a participar más en el ŷihād.

[40] Y ello para que no se hagan promesas de botín suplementario que afecten la intención con la que se lucha.

[41] Este botín suplementario puede ser otorgado por el Emir, siempre que constituya lo que normalmente porta consigo el soldado. Si el soldado porta consigo joyas y dinero, ello no entra en la categoría de "efectos despojados al soldado enemigo caído en batalla".

[42] Fortaleza situada en un puesto fronterizo. Los habitantes de dichos ribāts se acuartelan para la protección de los habitantes musulmanes y no musulmanes del territorio musulmán.

[43] Y ello ya que proteger la vida de los musulmanes es mejor que derramar la sangre de los infieles.

[44] Si son musulmanes. Se precisa el permiso de ambos. Si discrepan, no se acudirá a luchar.

[45] Asimismo, los musulmanes situados geográficamente más cerca de ellos estarán obligados a ayudarles en la defensa de su ciudad.

[46] La obediencia debida a los padres incumbe sólo a lo que no es una obligación individual.

Libro K: Juramentos y Votos

k CAPÍTULO SOBRE LOS JURAMENTOS

Y LAS PROMESAS

[Modo de jurar]

1. Quien jure, que lo haga por Al·lāh[1] o que calle[2].

2. A quien jure que divorcia a su mujer o que libera a un esclavo, que se le aplique un correctivo[3]; a la vez que queda obligado por el mencionado juramento.

3. No se profieren cláusulas de excepción[4] ni se expía más que cuando se trata de juramentos por Al·lāh – exaltado sea – o por alguno de Sus nombres o atributos.

4. Quien al jurar profiera una cláusula de excepción, no deberá expiación alguna si lo hace con intención de hacer una excepción en su juramento[5] diciendo in šā'a Al·lāh[6], haciendo seguir a su juramento dicha cláusula de excepción antes de callarse. Si no, no podrá beneficiarse de dicha cláusula de excepción[7].

[Tipos de juramento]

5. Los juramentos por Al·lāh son de cuatro tipos:

Dos de ellos son susceptibles de ser expiados[8]:

- Jurar "por Al·lāh que no hago tal cosa"[9].
- Jurar "por Al·lāh que voy a hacer tal cosa"[10].

6. Dos de ellos no son susceptibles de ser expiados:

- Jurar en vano[11]. Esto consiste en jurar algo que se cree con certeza que es de una manera y luego descubrir que en realidad es de otra. Quien jure así no deberá expiación ni habrá cometido transgresión alguna.
- El otro tipo es jurar intencionadamente en falso o dudando de lo que se jura[12]. Quien jure así estará cometiendo una transgresión, mas no expiará el juramento[13]. Lo que deberá de hacer es volverse en arrepentimiento a Al·lāh – exaltado sea – por haber cometido dicho acto[14].

[Expiación]

7. La expiación[15] consiste en dar de comer a diez[16] pobres musulmanes y libres, dando un almud del tamaño del almud del Profeta – que Al·lāh le bendiga y le de paz – a cada pobre[17].

8. Consideramos preferible que se le añada al almud un tercio o medio almud más, según lo caro o barato que sea el alimento habitual de la zona.

9. Pero quien en todo caso sólo dé un almud habrá cumplido la expiación.

10. Si proporciona vestido a los[18] pobres, que dé al hombre un qamīṣ[19] y a la mujer un qamīṣ y un pañuelo[20].

11. Se podrá también expiar liberando a un esclavo musulmán[21].

12. Si no se puede llevar a cabo lo anterior[22] ni dar de comer a los pobres, que se ayune tres días consecutivos[23]. Si los ayuna por separado, habrá asimismo cumplido la expiación.

13. Se puede expiar antes o después de incumplir con lo jurado. No obstante, preferimos[24] que se expíe después de no haber cumplido con lo jurado.

[Promesas o votos[25]]

14. Quien prometa realizar un acto de obediencia a Al·lāh que lo cumpla. Y quien prometa realizar un acto de desobediencia a Al·lāh que no lo cumpla, sin que ello le obligue a expiación alguna[26].

15. Quien prometa dar en limosna dinero de otro o liberar el esclavo de otro no está obligado a cumplir dicha promesa[27].

16. Quien jure diciendo "si hago tal[28], me comprometo a hacer tal o tal cosa" – refiriéndose a una buena obra tal y como rezar, ayunar, peregrinar, hacer ᶜumra o dar en ṣadaqa algo concreto – estará obligado a cumplir su promesa si no cumple lo jurado[29].

17. Del mismo modo, estará obligado a cumplir la promesa aunque no esté acompañada de juramento[30].

18. Si hace una promesa sin especificar en qué consiste lo prometido[31], se expiará como si se tratase de un juramento.

[Promesas y juramentos de cometer transgresiones]

19. Quien prometa cometer una transgresión, tal y como matar a alguien, beber vino o algo similar, o bien prometa hacer algo que no es ni un acto de obediencia ni tampoco una transgresión[32], no estará obligado a expiación alguna; pero que le pida perdón a Al·lāh.

20. Quien jure por Al·lāh que va a cometer una transgresión, que expíe el juramento y que no cometa la citada transgresión.

21. Si, a pesar de ello, se atreve a cometerla, habrá transgredido; pero no deberá expiación alguna por su juramento.

[Expiación de diversos juramentos y promesas]

22. Quien diga "por el pacto de Al·lāh y Su alianza" en un juramento y no lo cumpla, deberá dos expiaciones[33].

23. Quien jure una sola cosa y enfatice su juramento repitiéndolo, sólo estará obligado a una sola expiación[34].

24. Quien diga "habré cometido širk[35]", "soy un judío" o "soy un cristiano" si hace tal o tal cosa, no estará obligado a nada[36], excepto a pedirle perdón a Al·lāh[37].

25. Quien se prohiba a sí mismo lo que Al·lāh ha hecho permitido no estará obligado a nada[38], excepto si se trata de su propia esposa, la cual le estará prohibida hasta que ésta no se case con otro[39].

26. Quien jure o prometa dar su riqueza como limosna o como ofrenda a la Casa de Al·lāh, le será suficiente con que dé sólo un tercio de la misma[40].

27. Quien jure degollar a su hijo[41] y mencione la historia de Ibrāhīm[42], que ofrezca un sacrificio en La Meca, bastándole para ello una oveja[43].

28. Si no menciona la historia de Ibrāhīm, no estará obligado a nada[44].

[Juramentos de ir caminando hasta La Meca]

29. Quien jure que si hace algo irá andando a La Meca y no lo hace, estará obligado a andar hasta La Meca desde el lugar[45] donde profirió el juramento.

30. Y podrá elegir entre realizar tanto el ḥaŷ como la ᶜumra[46].

31. Si no puede andar[47], que monte. Luego, que vuelva a ir otra vez a La Meca –si puede[48] – y que haga a pie los tramos que hizo montado[49].

32. Si sabe que no va a poder andar[50], que no vuelva y que ofrezca un sacrificio.

33. Según ᶜAṭā'[51], no ha de volver a La Meca por segunda vez aunque pueda andar, pues le bastará con ofrecer un sacrificio.

34. Si el que jura o promete ir a pie a La Meca nunca ha hecho el ḥaŷ[52], que marche para realizar la ᶜumra[53].

35. Luego, tras hacer el ṭawāf y el saᶜy que se corte el pelo y que entre en estado de iḥrām desde La Meca para realizar la obligación del ḥaŷ, cumpliendo de ese modo el tamattuᶜ[54].

36. En otros casos se hubiese preferido que se rasurase el pelo; pero se prefiere en este caso[55] que solamente se lo corte, para mantener el desaliño durante el ḥaŷ.

37. Quien prometa ir andando a Medina o a Jerusalén, podrá ir a ellas montado si su intención era realizar la oración[56] en sus respectivas mezquitas.

38. Si su intención no era ésa, no estará obligado a nada[57].

39. A excepción de esas tres mezquitas, que no se dirija a pie o montado a ninguna otra mezquita en la que se haya comprometido rezar.

[Promesa de acantonarse en un fuerte]

40. Quien prometa acantonarse en un fuerte fronterizo estará obligado a ello[58].

---

[1] O por uno de Sus nombres o atributos. De ahí que se puede jurar por el Corán si con ello se está uno refiriendo a la palabra eterna de Allāh.

[2] Es indeseable jurar por algo venerable tal y como la Caaba o el Profeta; y está prohibido jurar por todo lo demás.

[3] Se le aplicará el correctivo si jura asiduamente, no si rara vez jura. El correctivo será a discreción del Emir, el cual lo aplicará dependiendo de la persona y las circunstancias.

[4] Se refiere a decir in šā'a Allāh (si Allāh quiere) después de proferir el juramento.

[5] O sea, con intención de deshacer su juramento.

[6] Debe de decirlo aunque sea en voz baja, ya que la intención sola no basta.

[7] O sea: si no hace que su juramento sea seguido inmediatamente por una cláusula de excepción, sino que se demora en proferirla, no podrá beneficiarse de dicha cláusula. La demora para recuperar el aliento o por tos está permitida.

[8] En caso de incumplimiento.

[9] Este se llama yamīn al-birr o juramento de cumplimiento, ya que la persona se mantiene cumpliendo lo jurado hasta que haga lo que juró no hacer, en cuyo caso deberá expiar.

[10] Este se llama yamīn al-ḥanaṯ o juramento de incumplimiento, ya que la persona está incumpliendo lo jurado hasta que hace lo que juró hacer, en cuyo caso no deberá expiar.

[11] En árabe, yamīn al-lagw.

[12] En árabe, al-yamīn al-gamūs.

[13] El hecho de que lo que se jure intencionadamente en falso coincida con la realidad no significa que la transgresión no se haya cometido.

[14] Ya que se trata de una transgresión mayor. Y que trate de acercarse a Allāh haciendo buenas obras tal y como ayunar, dar ṣadaqa o liberar a un esclavo.

[15] Por incumplimiento de un juramento.

[16] No es válido alimentar a veinte pobres dándoles medio almud a cada uno o a cinco pobres dándoles dos almudes a cada uno.

[17] En lugar del almud, se puede entregar a cada uno dos ratls (768 gr.) de pan acompañados de aceite, leche o carne, o bien saciarles el hambre con un almuerzo y una cena por persona.

[18] Diez.

[19] Una túnica larga que cubre hasta los talones.

[20] Para cubrirse la cabeza.

[21] Deberá estar libre de taras físicas tales como la ceguera, la decrepitud, la marcada cojera, etc. También ha de estar totalmente bajo la condición de esclavitud, pues no sirve el esclavo que esté en proceso de ganar su libertad por cualquiera de las vías posibles.

[22] Liberar a un esclavo musulmán o vestir a diez pobres.

[23] Que sean consecutivos es a título meritorio.

[24] El autor se refiere a sí mismo.

[25] En árabe, naḏr pl. nuḏūr.

[26] A diferencia de Abū Ḥanīfa que obliga a una expiación por incumplimiento del voto o promesa de hacer un acto de desobediencia.

[27] A no ser que lo condicione a algo más. Como, por ejemplo, decir: "debo a Allāh, la liberación del esclavo de fulano si lo compro", en cuyo caso sí estaría obligado a llevar a cabo lo prometido.

[28] Sea algo obligatorio o prohibido.

[29] Si no especifica la cantidad de oración que se ha comprometido a hacer, estará obligado al mínimo que son dos rakᶜas. Igualmente, si no especifica el ayuno, estará obligado al mínimo que es un día. No obstante, si dice: "como le dirija la palabra a fulano, estará obligado a marchar a La Meca", y de hecho le dirija la palabra, estará obligado a marchar a La Meca para hacer el ḥaŷ o la ᶜumra. Y si no especifica la ṣadaqa, deberá de entregar un tercio de sus bienes.

[30] O sea, no condicionada, ya que el voto o promesa cuando se condiciona con vistas a evitar la acometida de una acción, se transforma en juramento (yamīn). Un ejemplo de promesa no condicionada es decir: "debo a Allāh un ayuno" o "debo a Allāh una oración".

[31] Como, por ejemplo, decir: "debo a Allāh un voto". La especificación no la hace ni verbalmente ni en su fuero interno.

[32] Como todo aquello que es permitido o indeseable.

[33] Y ello es así ya que el pacto y la alianza equivalen a jurar. No obstante, la opinión más difundida es que debe una sola expiación, a no ser que se pretenda hacer una expiación por cada juramento.

[34] En caso de no cumplirlo.

[35] Asociarle a Allāh otra deidad.

[36] Ya que los juramentos con nombres que no sean de Allāh no son vinculantes.

[37] Y hacer buenas obras para contrarrestar ese modo de expresarse.

[38] Sin embargo, estará obligado a arrepentirse y pedirle perdón a Allāh, ya que el que prohibe o permite es Allāh solamente.

[39] Ya que prohibírsela a sí mismo equivale a un triple divorcio. Eso con respecto a la esposa con la que ha consumado el matrimonio. En cuanto a la esposa con la que aún no ha consumado el matrimonio, será considerado triple divorcio, a no ser que haya pretendido sólo uno.

[40] Siempre que se trate de un juramento o un voto. Siempre que no se especifique la cantidad. Si se especifica la cantidad, lo obligado será la cantidad especificada, aunque sea todo su dinero.

[41] Como, por ejemplo, quien diga: "si hago esto, degollaré a mi hijo". También se aplica a quien jure degollar a cualquier otra persona.

[42] La paz sea con él.

[43] Siendo indeseable una oveja si puede ofrecer en sacrificio un animal más grande, como una vaca o un camello.

[44] Tan sólo pedir perdón por ello.

[45] Se refiere al país, no al lugar puntual.

[46] Si previamente no tuviese intención de hacer concretamente uno de los dos.

[47] Tras haberlo intentado.

[48] Y si no puede, estará obligado a ofrecer un animal en sacrifico.

[49] Si no se acuerda de qué tramos hizo andando y qué tramos hizo montado, que haga todo andando.

[50] En su segunda ida a La Meca.

[51] Se trata de ᶜAṭā' ibn Abī Rabāḥ, eminente legista de la generación de los Seguidores de los Compañeros del Profeta (at-tābiᶜīn).

[52] Al que nuca ha hecho el ḥaŷ se le denomina en árabe ṣarūra.

[53] Para que no se realicen en un solo iḥrām dos peregrinaciones obligatorias: la que de por sí debe y a la que le obliga su voto.

[54] Siempre que su ᶜumra hubiese ocurrido durante los meses del ḥaŷ.

[55] De tamattuᶜ.

[56] O el iᶜtikāf.

[57] Ya que andar no es un acto de adoración y por lo tanto su promesa no es obligatoria.

[58] Ya que acantonarse en un fuerte o ribāt es una buena obra cuya promesa es de obligado cumplimiento

Libro L: Matrimonio y Divorcio

Índice

l1 Capítulo sobre el matrimonio, el divorcio, la revocación, el ẓihār, el īlā', el liᶜan, la compra del divorcio y la lactancia.

l2 Capítulo sobre la ᶜidda, la manutención y el istbrā'.

l1 CAPÍTULO SOBRE EL MATRIMONIO, EL DIVORCIO,

LA REVOCACIÓN, EL ẒIHĀR, EL ĪLĀ', EL LIᶜAN,

LA COMPRA DEL DIVORCIO Y LA LACTANCIA

[Elementos obligatorios del matrimonio]

1. El matrimonio[1] no es valido sin un tutor[2], la dote[3] y dos adules[4].

2. Si los adules no atestiguaron el contrato, que no se consume el matrimonio hasta que éstos no den fe de ello[5].

3. La dote mínima es de un cuarto de dinar[6].

[La tutoría matrimonial]

4. El padre podrá casar a su hija virgen[7] sin su permiso aunque ésta ya sea púber[8].

5. Pero si así lo desea, el padre podrá consultarla[9].

6. En el caso de la virgen[10], otro que no sea el padre – ya sea el guardián testamentario[11] u otra persona– no podrá casarla hasta que no sea adulta y dé su consentimiento. En cuyo caso, su silencio será tomado como su consentimiento.

7. A la mujer que ya ha estado casada[12] no la casará ni su padre ni nadie más sin que sea con su propio consentimiento expresado verbalmente.

8. La mujer no podrá casarse si no es con permiso de su tutor matrimonial[13], algún pariente cualificado – tal y como un hombre de su familia – o el gobernante[14].

9. Hay discrepancia en cuanto a si un extraño[15] puede ser el tutor matrimonial de una mujer de condición baja[16].

10. El hijo de una mujer tiene más derecho a ser el tutor matrimonial que el padre de la misma. Y el padre tiene más derecho que el hermano.

11. Cuanto más cercano sea el pariente agnado[17] más derecho tendrá.

12. Si un pariente lejano la casa, el matrimonio será considerado válido[18].

13. El guardián testamentario[19] podrá casar al niño al que tutela[20].

14. Mas no podrá casar a la niña a no ser que el padre de la misma se lo haya ordenado[21].

15. Los parientes varones uterinos[22] no pueden ser tutores matrimoniales[23], pues estos últimos sólo pueden ser parientes agnados.

[Competencia entre pretendientes]

16. Nadie debe ofrecer una propuesta matrimonial o comercial contra la propuesta de su hermano musulmán, cuando en la primera propuesta ya se han mostrado signos de aceptación[24].

[Matrimonios prohibidos]

17. No está permitido el matrimonio šigār, el cual consiste en un intercambio de mujeres[25].

18. Tampoco está permitido el matrimonio sin dote[26].

19. Está igualmente prohibido[27] el matrimonio mutᶜa o matrimonio temporal[28].

20. Asimismo, está prohibido el matrimonio que se celebra durante la ᶜidda[29] de la mujer[30].

21. Se prohibe cualquier tipo de matrimonio cuyo contrato[31] o dote[32] contenga ambigüedad.

22. No se puede dar como dote aquello cuya venta esté prohibida[33].

23. Aquel matrimonio cuya nulidad sea por causa de la dote[34] deberá ser disuelto antes de su consumación[35]; pero si se consuma el matrimonio[36], se considerará como válido, debiéndose pagar la dote de equivalencia[37].

24. En el caso del matrimonio cuya nulidad sea a causa del contrato[38] y sea disuelto tras haberse consumado, se deberá pagar la dote fijada[39], entrañando las mismas prohibiciones que las que entraña el matrimonio válido[40]. No obstante, dicho matrimonio no hará permitida al primer esposo la mujer divorciada por él tres veces[41], ni los esposos obtendrán por el mismo la cualidad de muḥṣan[42].

[Mujeres con las que está prohibido casarse]

25. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido[43] siete tipo de mujeres debido a la consanguinidad, y siete por la lactancia y la afinidad.

26. Dijo – exaltado sea: **Se os han prohibido vuestras madres[44], hijas[45], hermanas, tías paternas, tías maternas, las hijas de vuestro hermano, las hijas de vuestra hermana[46].** Estas son las prohibidas por consanguinidad.

27. En cuanto a las prohibidas por lactancia y afinidad, figuran en Su dicho – exaltado sea: **...vuestras madres de leche que os amamantaron, vuestras hermanas de leche[47], las madres de vuestras esposas[48] y las hijastras que están bajo vuestra protección, que sean hijas de mujeres que hayáis tenido[49] y con las que hayáis llegado a cohabitar, porque si son de mujeres que habéis tenido con las que no habéis cohabitado, entonces no hay inconveniente[50]. Y las esposas de vuestros hijos[51] de sangre[52], así como que estéis casados con dos hermanas a un tiempo[53], a excepción de lo que ya esté hecho[54].**

28. Asimismo, dijo – exaltado sea: **Y no os caséis con aquellas mujeres con las que vuestros padres hayan estado casados[55].**

29. El Profeta – la paz sea con él – ha prohibido por la lactancia las mujeres que la consanguinidad prohibe.

30. También ha prohibido casarse con la mujer con cuya tía paterna o materna esté uno casado.

31. El casarse con una mujer la hace, en virtud del mero contrato matrimonial y sin que ni siquiera la toque, prohibida para sus ascendentes y descendientes.

32. Del mismo modo en que las ascendentes[56] de la mujer se hacen prohibidas para él.

33. No obstante, las hijas no se hacen prohibidas hasta que no cohabite con la madre o disfrute de ella[57] en virtud de haber contraído matrimonio con ella o poseerla como esclava; aun siendo dicho matrimonio o dicha posesión inválidos.

34. El adulterio y la fornicación no hacen prohibido lo que está permitido[58].

[Relaciones sexuales con no-musulmanas]

35. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido el sexo con las infieles que no sean ni cristianas ni judías, ya sea en virtud de la posesión o del matrimonio.

36. Está, no obstante, permitido el sexo con las cristianas y las judías si se las posee como esclavas. Al igual que está permitido el sexo con las cristianas y judías libres si se contrae matrimonio con las mismas[59].

37. Pero está prohibido que el musulmán, libre o esclavo, tenga relaciones sexuales con esclavas cristianas o judías por medio del matrimonio.

[Matrimonio con esclavos y hermanastros]

38. La mujer no podrá casarse con su esclavo ni con el esclavo de su hijo[60].

39. El hombre no podrá casarse con su esclava ni con la esclava de su hijo.

40. Pero sí podrá casarse con la esclava de su padre[61] o de su madre.

41. El hombre podrá casarse con la hija que su madrastra hubiese tenido con un hombre que no sea su padre.

42. La mujer podrá casarse con el hijo que su madrastra hubiese tenido con un hombre que no sea su padre[62].

[Número máximo de esposas]

43. Le está permitido tanto al hombre libre como al esclavo casarse con cuatro mujeres libres musulmanas, cristianas o judías.

44. El esclavo puede casarse con cuatro esclavas musulmanas.

45. El hombre libre también puede hacer eso si teme fornicar o cometer adulterio y no encuentra medios suficientes para casarse con mujeres libres.

[Deberes del marido para con sus esposas]

46. El hombre deberá tratar igualmente a sus esposas[63].

47. Deberá proveer manutención y vivienda según sus posibilidades[64].

48. A la esclava y a la esclava-madre no les corresponden noches en el reparto de las mismas[65].

49. La manutención no le es debida a la esposa hasta que el marido no consuma el matrimonio o se le invite a que lo consume, siendo ella viripotente[66].

[Matrimonio por delegación o nikāḥ at-tafwīḍ]

50. El matrimonio por delegación está permitido, y consiste en que el marido y el walī cierren el contrato sin mencionar la dote; pero no se podrá consumar el matrimonio hasta que no se fije una dote para la esposa.

51. Si el marido fija para la esposa[67] la dote de equivalencia[68], ésta deberá aceptarla; pero si la dote es menor, ella podrá elegir.

52. Si a la esposa no le place la dote[69], se disolverá el vínculo matrimonial[70], a menos que el marido logre complacerla[71] o pague la dote de equivalencia, que ella tendrá que aceptar.

[Consecuencias del cambio de religión]

53. Si alguno de los esposos abandona el Islam, el vínculo matrimonial se disuelve[72] en forma de divorcio[73]. Según otra opinión, se disuelve sin divorcio alguno.

54. Si dos esposos infieles se hacen musulmanes, su matrimonio se mantiene[74].

55. Si uno de ambos cónyuges se hace musulmán, el matrimonio se disolverá sin divorcio[75].

56. Si es la esposa la que se hace musulmana, el marido tendrá más derecho a ella si se hace musulmán durante el período de ᶜidda[76].

57. Si es el marido el que se hace musulmán y la esposa es cristiana o judía, el matrimonio se mantiene[77].

58. Si la mujer es zoroástrica y se hace musulmana poco después[78] de que el marido se haya hecho, permanecerán como esposos.

59. Pero si ella se retrasa en ello[79], quedará separada de él.

60. Si un politeísta se hace musulmán y tiene más de cuatro esposas, que elija cuatro y que separe de las demás.

[Impedimentos varios]

61. Quien pronuncie el liᶜān[80] contra su esposa no podrá casarse con ella jamás.

62. Lo mismo se aplica al que se case con una mujer y consuma con ella el matrimonio durante su período de ᶜidda[81].

63. El esclavo y la esclava no podrán contraer matrimonio a no ser que el amo lo permita[82].

64. La mujer, el esclavo y el que no profese el Islam no podrán intervenir en el contrato matrimonial de una mujer[83].

65. No le está permitido a un hombre casarse con una mujer para hacérsela lícita a quien la ha divorciado tres veces[84]; pues ello no la hará lícita[85].

66. La persona que se halle en estado de iḥrām no podrá casarse ni casar a otra persona.

[El matrimonio durante la enfermedad]

67. El matrimonio del enfermo[86] grave es inválido, debiendo disolverse.

68. Si se consuma el matrimonio, ella tendrá prioridad en recibir su dote del tercio disponible[87], mas no tendrá derecho a herencia[88].

69. Si el enfermo divorcia a su esposa, ello tendrá validez; pero ella le heredará si él muere debido a dicha enfermedad.

[Divorcio]

70. Quien divorcie a su mujer tres veces, no podrá hacerla lícita para él – ya sea por posesión[89] o por matrimonio – hasta que ésta no se case con otro[90].

71. El triple divorcio dicho de una sola vez es una innovación; pero es vinculante si se profiere[91].

72. El divorcio conforme a la Sunna está permitido. Y consiste en proferir un solo divorcio, hacerlo durante el período intermenstrual, no haber tenido relaciones sexuales durante dicho período y no proferir divorcio alguno hasta que la mujer acabe la ᶜidda.

73. El marido podrá retomar a la esposa que tiene menstruaciones mientras no le llegue la tercera menstruación, en el caso de la mujer libre. Segunda menstruación, en el caso de la esclava[92].

74. En el caso de la mujer que aún no tiene menstruaciones, que ya ha cesado de tenerlas o de la embarazada, que la divorcie cuando quiera.

75. La embarazada podrá ser retomada mientras no dé a luz. Y la que cumple la ᶜidda en meses, podrá ser tomada mientras no agote la misma.

76. La palabra aqrā' significa "períodos intermenstruales"[93].

77. Se prohibirá que se divorcie durante el período menstrual; pero si ello sucede, será vinculante. Asimismo, se le obligará al marido a que retome a su esposa mientras no haya finalizado la ᶜidda[94].

78. A la mujer con quien no se haya consumado el matrimonio se la podrá divorciar en cualquier momento. Un solo divorcio será irrevocable, y tres divorcios la harán ilícita hasta que no se case con otro.

79. Quien diga a su esposa "estás divorciada"[95], se considerará un solo divorcio a no ser que pretenda más de uno.

[La compra del divorcio o jul[c]]

80. El jul[c] es un tipo de divorcio en el que no se puede retomar a la esposa[96]. Y surte efecto como tal, aunque el marido no mencione la palabra "divorcio", si la esposa da algo al marido a cambio de que éste la libere.

[Fórmulas de divorcio]

81. Quien diga a su esposa "estás concluyentemente divorciada"[97], se considerará divorcio triple[98], se haya consumado el matrimonio o no.

82. Si se le dice a la esposa "estás libre"[99], "estas suelta"[100], "eres prohibida"[101] o "tu brida está sobre tu cuello"[102], se considerará divorcio triple si se hubiese consumado el matrimonio[103]. Si no se hubiese consumado, se tendrá en cuenta el propósito del marido.

[El divorcio antes de la consumación]

83. La mujer divorciada antes de la consumación del matrimonio tendrá derecho a la mitad de la dote[104], a no ser que ella misma renuncie a ello, si se trata de una mujer que ya hubiese estado casada previamente.

84. Si se trata de una virgen, la opción de renunciar a la mitad de la dote pertenece al padre. Y en el caso de la esclava, pertenece al amo.

85. Se recomienda a quien divorcie a su esposa que la obsequie con algo; mas no ha de ser obligado a ello.

86. La mujer con quien no se haya consumado el matrimonio y se haya fijado su dote no tendrá derecho a obsequio alguno si se la divorcia[105].

87. Tampoco tendrá derecho a obsequio la mujer que compre su divorcio[106].

[Viudas sin dotes fijadas]

88. La esposa cuyo marido muere sin haber fijado su dote y sin haber consumado el matrimonio con ella heredará; pero no tendrá derecho a dote.

89. Si se hubiese consumado el matrimonio, la esposa tendría derecho a la dote de equivalencia[107], si no acepta que se determine otra cantidad[108].

[Defectos físicos por los que se puede revocar el matrimonio]

90. La mujer puede ser devuelta a su familia por padecer locura, elefantiasis, lepra y defectos vaginales[109].

91. Si el marido consuma el matrimonio sin estar al tanto de dichos defectos, que pague su dote a la esposa y que se la reclame al padre[110] o al hermano, si hubiese sido este último el que la hubiese casado.

92. Si el walī que la casó no es un pariente próximo, éste no estará obligado a pagar nada[111]; y ella no tendrá derecho más que a un cuarto de dinar.

93. Al impotente se le concederá un plazo de un año para ver si consigue realizar el coito[112]. Si no lo consigue, se les separará si así lo desea la esposa[113].

[Maridos desaparecidos]

94. Al marido que se halla en paradero desconocido[114] se le concederá un plazo[115] de cuatro años desde que ella denuncie el caso[116] y cese la búsqueda del marido.

95. Una vez transcurrido el plazo, la esposa realizará la ᶜidda por fallecimiento[117], tras lo cual podrá casarse si así lo desea.

96. La propiedad del marido no será heredada hasta que no pase un tiempo tal que sea improbable que siga vivo[118].

[Miscelánea]

97. La mujer no podrá ser pedida en matrimonio mientras cumple su ᶜidda[119], aunque no hay inconveniente en hacer alusiones aceptables.

98. Quien se case con una virgen, podrá permanecer con ella siete días[120], a pesar de sus otras esposas.

99. Si no es virgen[121], serán sólo tres días.

100. No está permitido tener relaciones sexuales con dos esclavas que sean hermanas.

101. Si desea mantener relaciones sexuales con la otra hermana, que haga prohibidas las relaciones sexuales con la primera vendiéndola, estableciendo con ella una kitāba[122], liberándola o cualquier otro medio que se la haga ilícita[123].

102. Quien tenga relaciones sexuales con una esclava, ya no podrá tenerlas ni con la madre ni con la hija de la misma. Y se hará ilícita para sus ascendientes y descendientes, como en el matrimonio.

103. El esclavo tiene derecho a divorciar sin tener que contar con el amo.

104. El menor no tiene derecho alguno a divorciar.

[Darle a la esposa derecho a divorciar o tamlīk y darle a la esposa

a elegir entre permanecer con el marido o el divorcio o tajyīr]

105. La mujer a la que se le ha concedido el tamlīk[124] o el tajyīr[125] puede decidir mientras dure la sesión[126].

106. El marido podrá negarle a la esposa a la que se le ha concedido el tamlīk el derecho a emitir más de un solo divorcio.

107. La esposa a la que se le concede el tajyīr sólo puede decidir en base a un divorcio triple, sin que el marido pueda negarle nada.

[El juramento de abstinencia o īlā']

108. Todo aquel que jure abstenerse de tener relaciones sexuales con su esposa[127] por más de cuatro meses habrá proferido el īlā'.

109. No se le obliga a divorciar hasta que no acabe el plazo del īlā' – consistente en cuatro meses para el hombre libre y dos para el esclavo – y el Sultán[128] le exija un ultimátum[129].

[El ẓihār]

110. Quien pronuncie un ẓihār[130] contra su mujer, que no mantenga relaciones sexuales con ella[131] hasta que no lo expíe liberando a un esclavo creyente carente de defectos[132], no compartido y no parcialmente libre.

111. Si no se encuentra semejante esclavo[133], que se ayunen dos meses consecutivos[134].

112. Y si no puede, que alimente a sesenta pobres con dos almudes por pobre.

113. Que no mantenga relaciones sexuales con su esposa de noche o de día hasta que no acabe de cumplir la expiación.

114. Si llega a tener dichas relaciones sexuales, que se vuelva en arrepentimiento a Al·lāh – exaltado sea.

115. Si llega a mantener relaciones sexuales[135] tras haber cumplido parte de la expiación consistente en alimentar o ayunar, que la comience de nuevo.

116. En el caso del ẓihār, no hay inconveniente en liberar a un esclavo tuerto o a un bastardo.

117. Liberar a un esclavo menor es válido; pero preferimos al que ya reza y ayuna.

[El li^{c}ān]

118. El li^{c}ān que se da entre los esposos consiste en negar el marido la responsabilidad de un embarazo, presumidamente precedido por un período de abstención sexual para constatar la vacuidad uterina (istibrā')[136], o por haber sido testigo visual del adulterio de la esposa del mismo modo que se ve cómo el palillo del kohl entra en su bote[137].

119. Hay diferencia de opinión en cuanto a si se puede permitir el li^{c}ān cuando se calumnia[138].

120. Si los esposos quedan separados por un li^{c}ān, nunca jamás podrán volver a casarse.

121. Comenzará el esposo el li^{c}ān, testificando y jurando cuatro veces por Al·lāh[139], para emitir un quinto juramento en el que invocará la maldición divina[140].

122. Luego, la esposa jurará también cuatro veces[141], para emitir un quinto juramento en el que invocará la ira divina[142]. Todo ello tal y como Al·lāh – alabado y exaltado sea – lo ha mencionado[143].

123. Si la esposa se niega a jurar, se la lapidará si fuese libre y muḥṣana por haber consumado el matrimonio con su marido o con otro anterior. Si no, recibirá cien latigazos.

124. Si es el marido el que se niega a jurar, recibirá ochenta latigazos como castigo por calumnia, atribuyéndosele el hijo.

[Compra del divorcio o jul^{c}]

125. La mujer podrá emanciparse del marido a cambio de su dote o a cambio de una suma menor o mayor, siempre que no sea debido a un perjuicio injusto infligido por parte del marido[144].

126. Si es debido a dicho perjuicio, le reclamará al marido lo pagado, sin dejar de tener efecto el jul^{c}[145].

127. El jul[c] es un divorcio irretractable a no ser que se establezca un nuevo contrato matrimonial con el consentimiento de la esposa.

[Divorcio de esclavos]

128. La esclava liberada estando casada con un esclavo tendrá la opción de permanecer con él o separarse de él[146].

129. Quien compre a su esposa[147] habrá disuelto su matrimonio[148].

130. Dos es la cantidad máxima de veces que un esclavo puede divorciar a su esposa. Y dos menstruaciones[149] es el período de [c]idda de la esclava.

131. Las expiaciones debidas por los esclavos son las mismas que las de los hombres libres[150]; no siendo lo mismo en materia de penas corporales y divorcio[151].

[Efectos de la lactancia]

132. Toda leche que llegue al estómago del lactante durante los dos años de lactancia – aunque sea efecto de una sola mamada – conlleva la prohibición matrimonial pertinente.

133. Pero la prohibición no se da si la lactancia tienen lugar tras los dos años de lactancia, a no ser que ocurra al poco tiempo, tal y como un mes más tarde. Y, según otros, dos meses más tarde[152].

134. Si el niño es destetado antes de los dos años, bastándole la alimentación normal, todo lo que mame después no conllevará prohibición alguna.

135. La leche vertida en la boca del lactante y la administrada a través de sus fosas nasales también conlleva prohibición.

136. Las hijas de la ama de leche y las del marido de ésta – nacidas antes o después –[153] son consideradas hermanas del lactante.

137. No obstante, el hermano del lactante puede contraer matrimonio con ellas.

---

[1] El matrimonio tiene cuatro pilares: el walī o tutor matrimonial, el objeto del contrato, la fórmula de acuerdo verbal y la dote.

[2] En árabe walī. Las condiciones que ha de cumplir el walī es que ha de ser: musulmán, libre, adulto, varón y estar en sus plenas facultades mentales.

Si un matrimonio se celebra sin la presencia del walī, habrá de disolverse pronunciando un divorcio antes de que se consume o después, aunque ya hayan tenido hijos.

[3] Es una condición para que se pueda consumar el matrimonio.

[4] Los adules son testigos que disfrutan de la cualidad de ᶜadāla o integridad moral. Para atestiguar en un matrimonio los testigos han de ser adules. Quien nombra a los testigos adules es el Emir o, en su lugar, el juez de la comunidad de musulmanes. De ahí que sea desaconsejable la tan extendida práctica de traer a cualquier "hermano" musulmán para que haga de testigo de la boda de uno. Los testigos los pone el juez o la autoridad competente de la comunidad musulmana, siendo estos testigos declarados oficialmente adules o testigos de integridad moral. Los testigos no son condición para la validez del contrato, sino para la consumación del matrimonio. Si no se encuentran adules, que se aumente el número de testigos no adules. La práctica de los jueces de Fez es usar un número de doce personas.

Otro pilar del matrimonio es el objeto del contrato que consiste en el marido y la esposa, los cuales han de estar libres de impedimentos legales para contraer el matrimonio. Otro pilar es la fórmula verbal por el que el walī y el marido o sus respectivos representantes alcanzan el acuerdo. El walī mencionará un término que exprese entrega de por vida, tal y como "te caso con fulana" o "te entrego en matrimonio a fulana", etc. Y el marido mencionará un término que exprese consentimiento o aprobación, tal y como "acepto" o "ello me complace", etc. Entre la propuesta y la aprobación de la misma no ha de mediar un gran lapso de tiempo. No es obligatorio que empiece el walī, si no que puede hacerlo el esposo diciendo: "cásame con fulana" y el walī responder: "te caso con ella".

El matrimonio se cumple con la mera manifestación de la propuesta y la aceptación (iŷāb wa qubūl) por ambas partes, aunque una o ambas partes lo hagan a modo de broma.

[5] Si se consuma el matrimonio sin que los adules hayan dado fe del mismo, habrá de disolverse el matrimonio por medio de un divorcio pronunciado por el juez y se les aplicará a los esposos la correspondiente pena legal (ḥadd) si el matrimonio no ha sido difundido y confiesan haberlo consumado, aunque aludan ignorancia de la ley. No obstante, si el matrimonio ha sido difundido por medio de una fiesta con invitados, etc., no se les aplicará la pena legal, aunque aludan conocimiento de la ley.

[6] Se refiere a dinares de oro. La dote se puede pagar en plata – siendo el mínimo tres dirhams – o en especie por valor de un cuarto de dinar. La esposa no tiene derecho a renunciar a la dote mínima, la cual ha de ser ineludiblemente pagada. La dote no tiene límite máximo, no obstante Mālik considera indeseable que se eleve la dote de modo exagerado.

[7] Con quien quiera y a cambio de la dote que él quiera.

[8] No obstante, el padre no puede casar a su hija sin su permiso con un hombre que padece demencia, una enfermedad infecto-contagiosa que pudiese perjudicarla o una enfermedad o defecto genital. Es meritorio que el padre que case a su hija sin el permiso de ésta que no lo haga con un ciego, un paralítico parcial o alguien no agraciado físicamente.

[9] Lo cual es meritorio si ya es púber.

[10] El término "virgen" (bikr en árabe) que aquí se usa es legal, el cual categoriza como virgen la mujer que no ha perdido su virginidad en el matrimonio. La mujer que ha perdido su virginidad en el matrimonio se denomina ṯayyib. La que pierde su virginidad por una caída, por fornicación o por violación es virgen (o bikr) en términos legales.

[11] Sin embargo, el guardián testamentario puede casar a la joven de la que es responsable sin permiso de la misma, siempre que se cumplan dos condiciones: 1. que el padre haya especificado con quién se la ha de casar, y 2. que el padre haya dado permiso al guardián testamentario para que la case sin permiso de ella. Asimismo, la práctica jurídica ha quedado establecida en que la huérfana de diez años de edad de la que se tema que cometa adulterio o sufra extrema pobreza podrá ser casada contra su voluntad con conocimiento previo del juez.

[12] O ṯayyib.

[13] O su representante legal (wakīl al-walī).

[14] Si la mujer de condición elevada es casada por un walī lejano o general (o sea, cualquier musulmán) habiendo en vida un walī cercano o especial (o sea, su padre, hermano o la autoridad competente), el matrimonio será disuelto siempre que no se haya consumado y no hayan pasado tres años (lo cual se considera legalmente "mucho tiempo"). Antes de los tres años, el walī cercano o especial puede anular el matrimonio.

[15] El walī general o lejano.

[16] Se entiende por mujer de condición baja la mujer que carece de belleza, riqueza y alcurnia. La que posea al menos una de las tres propiedades es considerada mujer de condición elevada. La alcurnia se define como tener noble linaje o padres notables.

En cuanto a la discrepancia en si a la mujer de condición baja la puede casar el walī general o lejano existiendo un walī especial o cercano, la respuesta es que el matrimonio es válido, pero es indeseable que ocurra. Ahora bien, si el walī cercano es muŷbir (o sea: si la puede casar sin su permiso) y, existiendo este walī cercano muŷbir, la casa un walī lejano, el matrimonio será inválido y se disolverá a toda costa, sea la mujer de condición elevada o no.

[17] Pariente varón por consanguinidad respecto de otro, cuando ambos ascienden o descienden de un tronco común de varón en varón.

[18] Siempre que no haya un walī muŷbir o con poder coercitivo, en cuyo caso el matrimonio es inválido.

[19] O waṣī.

[20] O sea, podrá casarle sin su permiso si ve en ello beneficio, tal y como casarle con una mujer noble o rica.

[21] Y siempre que el padre haya especificado con quién. Pero según el Mujtaṣar de Jalīl, no es necesario que el padre especifique con quién, sino que tan sólo le ordene que la case.

[22] En árabe dhawū-l-arhām, como, por ejemplo, el hermano o el tío maternos.

[23] Se refiere a que no son considerados walíes especiales o cercanos, pues el derecho de éstos a ser walíes viene después del derecho del juez a serlo.

[24] No quedando más que la proposición y la aceptación.

[25] Consiste en que un padre da a su hija en matrimonio a otro que a su vez le da su hija en matrimonio sin que a ninguna se le asigne dote. Si dicho matrimonio ocurre, el juez lo disolverá pronunciando un divorcio, ya se haya consumado dicho matrimonio o no, y ya haya pasado mucho tiempo desde su celebración o no. Si se llega a consumar el matrimonio, la mujer tendrá derecho a la dote de equivalencia o ṣadāq al-miṯl.

[26] O sea, si se pone como condición que se suprima la dote. Si se da un matrimonio sin dote y no se llega a consumar, el juez lo anulará pronunciando un divorcio, sin que ella tenga derecho a recibir nada. Si dicho matrimonio se llega a consumar, no se anulará y se le pagará a la esposa la dote de equivalencia (o sea, la dote que le equivaldría a una mujer de su condición).

[27] Por Consenso (iŷmāᶜ). Por lo tanto, esto significa que la opinión de los ulemas chiítas no cuenta en lo que al Consenso se refiere.

[28] El matrimonio mutᶜa es aquel contrato matrimonial en que se establece explícitamente un tiempo determinado de duración. Si una pareja contraen una mutᶜa, el juez deberá administrarles un correctivo. El matrimonio será disuelto sin pronunciación de divorcio, considerándose los hijos de dicha unión legítimos. La mujer no recibirá dote alguna antes de que se consume el matrimonio; pero recibirá la dote de equivalencia tras la consumación.

[29] La ᶜidda es el período de espera legal que la mujer divorciada o viuda ha de esperar antes de casarse a fin de comprobarse la vacuidad de su útero.

[30] Ya sea la ᶜidda por divorcio o viudedad, y ya sea el divorcio revocable o no. Si se da un matrimonio durante la ᶜidda de la mujer, éste se disolverá sin pronunciamiento de divorcio, ya que los matrimonios considerados inválidos por consenso los disuelve el juez sin pronunciamiento de divorcio.

Si se consuma el matrimonio, ella recibirá la dote estipulada. La mujer se hará totalmente prohibida para él si el matrimonio celebrado durante la ᶜidda se consuma durante la misma o después. Sin embargo, si el matrimonio no se hubiese consumado en absoluto, ni tampoco se hubiese dado juego sexual durante la ᶜidda, él podrá casarse con ella celebrando un nuevo contrato matrimonial tras finalizar la ᶜidda. Esto es aplicable a la que está en ᶜidda de divorcio irrevocable o de viudedad.

En caso de ᶜidda revocable, el contrato matrimonial efectuado durante dicho período es inválido y si se consuma el matrimonio, se considera adulterio ya que la esposa sigue bajo la potestad (ᶜiṣma) del primer marido, aplicándose el castigo corporal correspondiente (ḥadd) si se tenía conocimiento de que el divorcio era revocable. No obstante, la esposa no se le hará prohibida al segundo marido ya que aún se la considera esposa del primero.

Nos referimos al decir "consumar matrimonio" a la realización del coito; y nos referimos al decir "juego sexual" a las caricias, los besos, etc. sin que se llegue a realizar el coito.

[31] Un ejemplo de ambigüedad en el contrato es establecer en el mismo una opción de retractación.

[32] Un ejemplo de ambigüedad en la dote es entregar como dote un esclavo fugitivo o un camello extraviado.

[33] Tal y como la carne de cerdo y el vino. Si ello sucede, se disolverá el matrimonio antes de que se consume y se mantendrá si ya se ha consumado, entregando a la esposa la dote de equivalencia.

[34] Como en el caso de las notas 32 y 33.

[35] La disolución se efectuará emitiendo el juez un divorcio, y la esposa entregará lo que se le haya dado de dote.

[36] O sea, si las autoridades no tienen noticia de la celebración de dicho matrimonio defectuoso hasta que no se haya consumado.

[37] En árabe, ṣadāq al-miṯl, la cual corresponde a la dote que una mujer de su condición se merece.

[38] Como, por ejemplo, el matrimonio que se celebra sin la presencia del walī o tutor matrimonial de la esposa.

[39] En árabe ṣadāq al-musammà, la cual corresponde a la dote que se haya fijado en dicho contrato matrimonial defectuoso.

[40] Se refiere a que el matrimonio nulo a causa del contrato, si se consuma, hace prohibidas para el esposo la madre y las hijas de la esposa, y hace a la esposa prohibida para los hijos y para el padre del esposo.

[41] Es decir, el marido que divorció a su esposa tres veces no podrá casarse con ella otra vez si ella se casa con un segundo esposo por medio de un contrato nulo, y este segundo esposo la divorcia.

[42] Ya que para adquirir la cualidad de muḥṣan, se ha de haber contraído matrimonio por medio de un contrato válido.

[43] Contraer matrimonio, se entiende.

[44] Ello incluye a las abuelas.

[45] Ello incluye a las nietas.

[46] Corán 4:23.

[47] Ya hayan lactado a la vez, antes o después.

[48] Ello incluye a las abuelas de las esposas y a las madres de leche de las mismas.

[49] Inclusive las hijas de leche.

[50] Si después de celebrar el contrato matrimonial con la madre se tienen relaciones sexuales con la misma, aunque estas relaciones no entrañen penetración, la hija se le hará totalmente prohibida al marido de la madre. Pero si no se da ningún contacto sexual con la madre tras la celebración del contrato matrimonial, el marido podrá casarse con la hija si previamente divorcia a la madre.

[51] O nietos.

[52] Se incluyen también los de leche.

[53] Se incluyen las hermanas de leche. Tampoco se puede tener relaciones sexuales con dos hermanas a la vez en virtud de poseer como esclavas a ambas o poseer una y estar casado con la otra.

[54] Corán 4:23.

[55] Corán 4:22. También está prohibido casarse con las mujeres con las que se hayan casados los abuelos de uno. El mero contrato matrimonial ya las hace prohibidas a los hijos.

[56] Madres y abuelas.

[57] Aunque sólo sea con la vista.

[58] Esto significa que el fornicar o cometer adulterio con una mujer, no la hace prohibida para sus ascendientes y descendientes, ni le hace a él prohibidas las ascendientes y descendientes de dicha mujer, excepto la hija que sea fruto de dicha unión ilícita.

[59] No obstante, es indeseable (makrūh) contraer matrimonio con cristianas y judías si se va a residir con las mismas fuera de territorio musulmán.

[60] Ya que es casi como si fuese su propio esclavo; puesto que si muere el hijo, ella lo heredaría.

[61] Siempre y cuando el padre no haya tenido relaciones sexuales con dicha esclava.

[62] Siempre y cuando no hayan mamado de la misma mujer, pues serían hermanos de leche.

[63] La obligatoriedad de tratar igualmente a las esposas se aplica en lo que a pasar la noche con ellas se refiere, no en lo que a manutención y vestido se refiere. El marido deberá proveer manutención y vestido a las esposas en virtud de la condición social de la que cada una provenga. Si ambas son de similar condición social, entonces las mantendrá y vestirá igualitariamente.

El que no trate con igualdad a sus esposas estará desobedeciendo a Allāh y a Su Profeta – la paz sea con él. El imamato y el testimonio de un hombre que no trata con igualdad a sus mujeres es inaceptable.

Está, asimismo, prohibido no mantener relaciones sexuales con una de las esposas con vistas a reservarse para la otra. El reparto de las noches es de una noche con cada esposa. No se pasarán dos noches con cada esposa a no ser que ellas estén de acuerdo en ello.

El trato de igualdad con las esposas es independiente de la religión de las mismas.

[64] Se tomará también en consideración la condición social de la que proviene la esposa. Si el marido fracasa en mantener a la esposa, el juez la divorciará tras proporcionarle un tiempo de gracia. Dicho divorcio será revocable a condición de que encuentre un medio de vida con el que la pueda mantener con razonable continuidad.

[65] Ya que las noches – con sus respectivas relaciones sexuales – son derecho de las esposas, no de las esclavas.

[66] Viripotente significa que la mujer ya puede contraer matrimonio.

[67] Casada por delegación.

[68] Ver nota 37.

[69] Si es juiciosa (rašīda), la esposa tiene derecho a elegir; pero si no lo es, el que elegirá será su walī.

[70] Por medio de un divorcio irrevocable, por ser antes de la consumación del matrimonio.

[71] Aumentando la suma de la dote.

[72] En el momento mismo de cometer la apostasía.

[73] Irrevocable.

[74] Siempre y cuando no haya un impedimento legal, como que sean hermanos de leche, por ejemplo.

[75] Si es el marido el que se hace musulmán, esta regla se aplicará siempre y cuando ella no sea ni cristiana ni judía, ni tarde más de un mes en hacerse musulmana.

[76] O sea, que si el marido se hace musulmán antes de que acabe ella su ᶜidda, el matrimonio de ambos queda confirmado. Pero si el marido se hace musulmán después de que ella acabe su ᶜidda, tendrán que celebrar un nuevo contrato de matrimonio para volver a ser marido y mujer.

[77] Siempre y cuando no haya un impedimento legal, como que sean hermanos de leche, por ejemplo.

[78] La esposa tiene un mes para hacerse musulmana.

[79] O sea, si pasa más de un mes.

[80] Ver artículo 118.

[81] Siempre y cuando sea la ᶜidda de otro esposo no de él mismo. Igualmente ocurre si consuma el matrimonio tras el período de ᶜidda, pero tras haber contraído el matrimonio durante el período de ᶜidda. En este caso, se considerará "consumación del matrimonio" el mero juego sexual, sin que necesariamente tenga que haber habido penetración si éste acaece durante el período de ᶜidda.

[82] Si el matrimonio tiene lugar, el amo tiene la opción de confirmarlo o de anularlo con un divorcio irrevocable.

[83] Significa que no podrán ser walíes de una musulmana, ya que ser varón, libre y musulmán son condiciones para poder ser walī. No obstante, el kāfir (infiel) podrá ser walī de su hija infiel si la casa con un musulmán.

[84] No está permitido casarse con una mujer para hacérsela lícita a un tercero incluso a condición de que si le gusta al segundo marido, se queda con ella.

[85] Si se les sorprende en dicho matrimonio, el juez lo anulará antes o después de que haya sido consumado con un divorcio irrevocable. La esposa recibirá la dote de equivalencia si el matrimonio se hubiese consumado. Si se vuelve a casar con ella el primer marido tras casarse ella con el segundo para hacérsela lícita, también se disolverá dicho matrimonio, castigándose a todos los que intervinieron en el mismo, es decir: al marido, la esposa, los testigos y el walī. Lo que anula este tipo de matrimonio es la intención del segundo marido de casarse con la esposa para hacérsela lícita al primero. Si la intención de que se haga lícita es de la esposa o del primer marido, ello no afecta.

[86] O enferma.

[87] Es el tercio del patrimonio del que se puede disponer libremente dejándolo en testamento a quien se desee.

[88] Ya que está prohibido introducir y excluir herederos de último momento. Si ello ocurre, se aplicará lo contrario de lo deseado.

[89] Si la esposa es esclava de un tercero y el marido la divorcia tres veces, si éste la compra, ello no la hace sexualmente legal para él.

[90] Se deben de dar las siguientes condiciones en el segundo matrimonio:

- que el marido sea musulmán,
- adulto,
- que el contrato matrimonial sea válido,
- que introduzca, estando en erección, su glande en la vagina de la esposa;
- que la cópula sea en un período de pureza de la mujer, no durante su menstruación;
- que se confirme – aunque sea por el testimonio de dos mujeres – que ambos hayan estado a solas;
- que la penetración ocurra estando ella consciente, no durante su sueño o inconsciencia;
- que ambos, esposo y esposa, no se contradigan en cuanto a si la penetración tuvo lugar o no.

[91] O sea, que si el marido profiere el triple divorcio de una sola vez, ya no se puede volver a casar con su esposa hasta que ésta no se case previamente con otro y éste a su vez la divorcie. Esta es la opinión reconocida en el madhhab y en las otras tres escuelas jurídicas; no obstante, según otra opinión, el triple divorcio, proferido una sola vez, equivale a un solo divorcio. Esta es la práctica jurídica actual en Marruecos y fue durante algún tiempo práctica jurídica en la Córdoba musulmana (ver FS de MW, vol. 2, pág. 327.

[92] Se retoma a la esposa manifestándolo verbalmente con intención de ello. También se la retoma si se mantienen relaciones sexuales con ella con intención de retomarla aunque no se manifieste verbalmente. El mantener relaciones sexuales con la esposa divorciada sin intención de retomarla está prohibido.

[93] Eso en lo que se refiere a Mālik y aš-Šāfiᶜī. En cuanto a Abū Ḥanīfa, aqrā' significa "períodos de menstruación". Ello significa que según Mālik y aš-Šāfiᶜī, la mujer acaba su ᶜidda en cuanto vea la sangre de su tercera menstruación. Mientras que para Abū Ḥanīfa, la mujer acaba su ᶜidda en cuanto deje de ver la sangre de su tercera menstruación.

[94] Se le obligará a que retome a su esposa, que espere a que se acabe su menstruación, que deje que pase un período intermenstrual completo, que vuelva la mujer a menstruar y que cuando acabe esa segunda menstruación, que elija si la quiere divorciar antes de volverla a tocar.

Es indeseable divorciar a la mujer durante un período menstrual en el que se ha tenido relaciones sexuales con ella; pero si ocurre, no se le obligará al marido a que la vuelva a retomar.

[95] En árabe: anti ṭāliq. Ello es considerado una pronunciación explícita de divorcio. Cuando el divorcio se pronuncia explícitamente, la intención no cuenta, de ahí que cuando se dice en broma, tiene efecto legal total.

[96] O sea, es irrevocable.

[97] En árabe: anti ṭāliq al-batta.

[98] Sin que se tome en consideración si su intención era de una o más divorcios.

[99] En árabe: bariyya.

[100] En árabe: jaliyya.

[101] En árabe: ḥarām.

[102] En árabe: ḥabluki ᶜalà gāribik.

[103] Siempre y cuando exista el uso y costumbre de usar dichas expresiones para pronunciar el divorcio. Si dichas expresiones no se usan para divorciar, se tendrá en cuenta el propósito del marido, o sea: cuál era su intención.

[104] Estipulada.

[105] Ya que se lleva la mitad de la dote quedando ella intacta.

[106] Ya que ha pagado para librarse del marido que la displace, por lo que no necesita obsequio alguno que la consuele.

[107] Si no se hubiese fijado la dote.

[108] Inferior a la dote de equivalencia.

[109] Los defectos vaginales que puede padecer son los siguientes: útero turbinado (que tiene un hueso o cartílago que impide la penetración), atresia (obturación) vaginal, constante sangrado vaginal y hedor vaginal.

[110] Esto en caso de que la esposa no estuviese presente en el momento de la celebración del contrato. Si ella hubiese estado presente, también habría participado en el encubrimiento del defecto, por lo que el marido podría elegir entre exigirle la dote al padre o a ella.

[111] Si desconoce el defecto; pero si lo conoce, sí tendrá que pagar.

[112] Esta regla se aplica cuando la impotencia no haya sido precedida de potencia. Pero si, tras celebrar el contrato matrimonial, el marido era potente y luego le sobrevino la impotencia, se trata de una desgracia que tendrá que afrontar la esposa. Siempre y cuando ella no tema cometer adulterio, en cuyo caso se le concedería el divorcio.

[113] Si ambos coinciden en que no se pudo realizar el coito durante el plazo. Si se contradicen, se aceptará la versión del esposo si va acompañada de juramento (yamīn).

[114] En territorio musulmán, ya que en territorio de kufr es imposible localizarlo. Esto es lo que los comentaristas de la Risāla manifiestan debido a que en su época el territorio musulmán era muchísimo más civilizado y los musulmanes no emigraban a tierras de kufr. No obstante, hoy por hoy y debido a las extrañas circunstancias que el mundo atraviesa, tal vez sea más fácil localizar a un musulmán que se halle en paradero desconocido en tierras de kufr que si se halla en paradero desconocido en tierras de Islam. Pero en definitiva, lo que se refleja en esta norma es que si existe la posibilidad de poder buscar al musulmán que se halle en paradero desconocido, que se haga.

Esta norma no se aplica al musulmán que desaparece por motivo de una hambruna, una epidemia o un desastre natural. En dichos casos, tras realizar una razonable búsqueda, se le dará al marido por muerto, entrando la mujer en ᶜidda de viudedad para poderse casar al finalizarla, y pudiendo los herederos heredar la hacienda del declarado fallecido.

[115] El plazo se concede cuando el marido ha dejado medios permanentes de manutención para la esposa e hijos. Si la esposa pretende que dichos medios no existen, lo tendrá que probar; y si es cierto, ella obtendrá el divorcio por falta de manutención.

[116] A las autoridades competentes.

[117] Ella estará, asimismo, obligada a guardar luto.

[118] Se dice que cuando cumpla setenta años de edad. Según otras opiniones, ochenta. No obstante, hoy por hoy y debido a los adelantos médicos que prolongan la vida del ser humano, la edad límite puede perfectamente establecerse en cien años.

[119] Las promesas de matrimonio también están prohibidas.

[120] Seguidos.

[121] O sea, la que ya haya estado casada con anterioridad.

[122] Se trata de un contrato de compra de libertad.

[123] Como regalándola o casándola con alguien.

[124] Se concede el tamlīk a la esposa cuando se le dice: "dejo en tus manos tu asunto", "dejo en tus manos el divorcio" o "si quieres, estás divorciada".

[125] Se concede el tajyīr a la esposa cuando se le dice: "elígeme a mí o a ti" o "elígeme o elige el divorcio".

[126] Ante el juez.

[127] Con intención de perjudicar a su esposa.

[128] O quien le represente, tal y como el juez.

[129] O vuelve a tener relaciones sexuales con su esposa o la divorcia.

[130] El ẓihār consiste en asimilar a su esposa con otra mujer con quien le está terminantemente prohibido mantener relaciones sexuales. Un ejemplo clásico de ello es decirle a la esposa "tú eres para mí como la espalda de mi madre". El proferir expresiones de esta naturaleza es clasificado como prohibido y se trata de una transgresión mayor o kabīra.

[131] Ni que la bese, acaricie o vea su pelo.

[132] Se refiere a defectos que le impidan ganarse normalmente la vida; lo que no incluye defectos leves tales como la cojera leve, etc.

[133] Ni puede comprarlo para luego liberarlo.

[134] Si interrumpe el ayuno de dichos meses, que empiece desde el principio.

[135] Aunque sólo sean besos y caricias.

[136] Aunque el período sea de una sola menstruación.

[137] Según la opinión más difundida y figurante en la Mudawwana, no es menester que el marido haya visto con sus propios ojos a la esposa cometiendo adulterio; el simple hecho de que él esté seguro de ello es suficiente para iniciar el procedimiento de liᶜān.

Es condición del liᶜān, que el marido inicie el procedimiento inmediatamente después de haberse cerciorado del adulterio de su esposa y sin que tras ello mantenga relaciones sexuales con ella.

[138] O sea, acusarla de adulterio sin aducir el haber sido testigo de ello o el estar seguro de ello ni rechazar el hijo que ella lleva en el vientre. Ibn al-Qāsim sostiene que se trata de un liᶜān, mientras que la mayoría de los ulemas sostienen que ello merece que se le aplique pena legal (ḥadd) al marido por calumnia (qaḏf).

[139] Si el marido trata de negar la paternidad del embarazo, dirá: "juro por Allāh que ese embarazo no es mío". Si trata de afirmar que la vio cometiendo adulterio, dirá: "juro por Allāh que la vi cometiendo adulterio". Y si trata de confirmar que la esposa cometió adulterio, dirá: "juro por Allāh que ha cometido adulterio".

[140] En este juramento el marido dirá: "que la maldición de Allāh caiga sobre mi si soy un mentiroso".

[141] Negando los juramentos efectuados por el marido según el modo en que éstos hayan sido efectuados. En caso de negación de paternidad del embarazo, ella dirá: "juro por Allāh que este embarazo es suyo". Si niega que él la haya visto cometer adulterio, dirá: "juro por Allāh que no me ha visto cometer adulterio". Si trata de negar su comisión de adulterio, dirá: "juro por Allāh que no he cometido adulterio".

[142] En este juramento la esposa dirá: "que la ira de Allāh caiga sobre mí si él es veraz".

[143] El liᶜān ha de tener lugar en presencia de un grupo de gente – como mínimo cuatro hombres – y en la mezquita. Se recomienda que tenga lugar tras la oración de ᶜaṣr y que se les advierta antes de que pronuncien el quinto juramento de que se trata del juramento que les puede conducir al tormento divino.

[144] Como que no le dé suficiente para su manutención o que la encomiende trabajos que no le corresponden hacer.

[145] Para ello, ella tendrá que presentar evidencia de que el marido la perjudicaba injustamente. La evidencia puede ser mismamente el testimonio basado en lo que es de dominio público, sin que necesariamente tenga que haber sido presenciado por nadie (šahāda samāᶜ).

[146] Ella estará obligada a evitar tener relaciones sexuales con él desde el momento en que le llegue la noticia de que ha sido liberada. Si ella elige separarse de él, se efectuará un divorcio irrevocable.

[147] O la herede o le sea regalada.

[148] Pudiendo mantener relaciones sexuales con ella por ser esclava suya.

[149] Mejor dicho sería: "dos períodos de pureza constituye el período de ᶜidda de la esclava".

[150] Aunque los esclavos no expían liberando esclavos.

[151] Sólo sufren la mitad de la pena corporal y emiten la mitad de divorcios (dos, ya que no se puede emitir medio divorcio).

[152] Esta es la opinión más fundamentada.

[153] Nacidas antes o después de la lactancia del hermano de leche. Las hijas del marido de la ama de leche son hermanas del lactante, ya las haya tenido con la ama de leche o con otra mujer.

l2 CAPÍTULO SOBRE LA ᶜIDDA,

LA MANUTENCIÓN Y EL ISTBRĀ'

[ᶜidda de la divorciada]

1. La ᶜidda[1] de la mujer libre divorciada[2], musulmana, cristiana o judía, es de tres períodos.

2. La ᶜidda de la esclava total o parcial es de dos períodos.

3. Y todo ello, ya sea el marido libre o esclavo.

4. Con "períodos" (aqrā') nos referimos[3] a los períodos de pureza que hay entre dos menstruaciones.

5. Si la mujer aún no menstrúa[4] o ha cesado ya de hacerlo, la ᶜidda será de tres meses[5], ya sea libre o esclava.

6. La ᶜidda de la mujer divorciada, libre o esclava, con constantes pérdidas de sangre[6] es de un año.

7. La ᶜidda de la mujer embarazada, viuda o divorciada, es hasta que dé a luz completamente[7], ya sea libre o esclava, cristiana o judía.

8. La divorciada con quien no se haya consumado el matrimonio no debe de guardar ᶜidda alguna.

9. La ᶜidda de viudedad de la mujer libre[8] es de cuatro meses y diez noches, ya sea adulta o no, se haya consumado el matrimonio o no, y ya sea musulmana, cristiana o judía.

10. En el caso de la esclava total o parcial[9], la ᶜidda de viudedad dura dos meses y cinco noches.

11. Y todo ello siempre que la adulta que menstrúa no sospeche un retraso en su período. En cuyo caso, esperará hasta que la duda desaparezca[10].

12. En cuanto a la esclava que aún no menstrúa o ha cesado ya de hacerlo, y con la que ya se ha consumado el matrimonio, no podrá volverse a casar tras quedarse viuda hasta que no transcurran tres meses[11].

[El luto o iḥdād]

13. El luto[12] consiste en que la esposa que guarda ᶜidda de viudedad se abstenga de adornarse con joyas[13], kohl[14], etc[15].; evitar todos los colores[16] excepto el negro[17]; evitar todo perfume; evitar ponerse alheña; abstenerse de las cremas perfumadas; y evitar peinarse con todo lo que perfume su pelo.

14. El luto es obligatorio para la esclava, la mujer libre, la menor y la adulta.

15. Hay discrepancia en cuanto a si es obligatorio para la cristiana y la judía[18].

16. La divorciada[19] no debe guardar luto alguno.

17. Se obligará a la mujer libre cristiana y judía a que guarde la ᶜidda por haber sido divorciada por su esposo musulmán o por haberse quedado viuda de él.

18. La ᶜidda de la esclava madre (umm walad) por la muerte de su amo es de un solo período menstrual.

19. Lo mismo se aplica si el amo la libera; pero si ya no menstrúa, deberá esperar tres meses.

[La comprobación de la vacuidad del útero o istibrā']

20. El istibrā'[20] de la esclava cuya propiedad es transferida – ya sea por venta, cesión, captura, etc. – es de una sola menstruación.

21. Aquella esclava que mientras esté al recaudo de alguien menstrúe, si luego dicha persona la compra, no necesitará de istibrā' a condición de que no hubiese estado saliendo sola.

22. El istibrā' de la menor viripotente[21] que es vendida[22] es de tres meses.

23. El istibrā' de la mujer que ya no menstrúa es de tres meses.

24. La niña no viripotente no precisa de istibrā' alguno.

25. Quien le compre a otro una esclava embarazada o la obtenga sin que la haya comprado, que no copule con ella ni disfrute de ella hasta que no dé a luz.

[Vivienda y manutención de esposas divorciadas y embarazadas]

26. Tiene derecho a vivienda[23] toda divorciada[24] con la que se haya consumado el matrimonio.

27. No tiene derecho a manutención más que la mujer divorciada menos de tres veces y la embarazada, ya haya sido divorciada una o tres veces.

28. La que compre su divorcio no tendrá derecho a manutención, a no ser que esté embarazada.

29. La divorciada por liᶜān no tendrá derecho a manutención aun estando embarazada.

30. La que guarde ᶜidda por viudedad no tendrá derecho a manutención[25].

31. Pero tendrá derecho a vivienda si ésta pertenece al difunto o éste pagó por adelantado el alquiler de la misma.

32. La divorciada o viuda no abandonará[26] su vivienda hasta que no complete su ᶜidda. A no ser que el propietario de la vivienda la desaloje y no acepte lo que se asemeje a un alquiler normal por dicha vivienda.

33. Si eso ocurre, que salga de la vivienda y que permanezca en su nueva residencia hasta que acabe la ᶜidda.

[Lactancia]

34. La mujer casada debe[27] dar de mamar a su hijo, a no ser que su estatus social no le obligue a ello[28].

35. La divorciada tiene derecho a dar de mamar a su hijo a expensas del padre[29], pudiendo recibir, si así lo desea, remuneración a cambio de ello.

[La custodia o ḥaḍāna]

36. La custodia pertenece a la madre[30] tras ser divorciada[31].

37. La custodia del varón persiste hasta que éste alcance la pubertad; y la de la niña, hasta que se case y consume el matrimonio con su marido.

38. En caso de que la madre muera o se case, la custodia se transmite a la abuela[32] y luego a la tía materna[33].

39. Si no hay familiares maternos de la madre, la custodia será para las hermanas y las tías paternas[34].

40. En su defecto, la custodia pasará a los parientes agnados[35].

[Manutención]

41. El hombre sólo está obligado a mantener[36] a:

- su esposa[37], rica o pobre,
- sus padres, si son pobres,
- sus hijos menores que carecen de riqueza alguna.

42. Mantendrá a los varones hasta que alcancen la pubertad si éstos no padecen de minusvalía alguna[38]; y a las mujeres hasta que se casen y consumen el matrimonio con sus maridos[39].

43. Aparte de los mencionados, ningún otro familiar tiene derecho alguno a manutención.

44. Si el esposo puede[40], que proporcione sirvientes a su esposa[41].

45. El amo ha de mantener a sus esclavos y proporcionarles un sudario cuando mueran.

46. Hay discrepancias con respecto al sudario de la esposa:

- Ibn al-Qāsim dice que sea a cargo de ella[42],
- Ibn ᶜAbd al-Malik dice que sea a cargo del esposo[43],
- Saḥnūn dice que si ella es pudiente, que sea a cargo de ella; y si no, que sea a cargo del esposo[44].

---

[1] La ᶜidda es el período obligatorio de espera fijado por la Šarīᶜa para la mujer divorciada o viuda a fin de comprobarse la vacuidad de su útero.

[2] Que tiene menstruaciones.

[3] Los mālikíes, ya que los ḥanafíes consideran que los aqrā' (pl. de qur') son las menstruaciones.

[4] Se refiere a mujeres jóvenes de dieciséis años o más que excepcionalmente aún no han empezado a menstruar.

[5] Tres meses lunares. El día en que el divorcio fue pronunciado no se cuenta si ello tuvo lugar después del alba.

[6] En árabe, mustaḥāḍa.

[7] "Completamente", ya que se puede tratar de un parto múltiple, dándose por concluida la ᶜidda cuando de a luz a todos los niños.

[8] Que no esté embarazada.

[9] Que no esté embarazada.

[10] La duda desaparece con una menstruación o dejando pasar nueve meses.

[11] Esta es la opinión de Ašhab. La de Ibn al-Qāsim es que ha de ser de dos meses y cinco días.

[12] El cual es obligatorio.

[13] O bisutería.

[14] A no ser que lo necesite por motivos médicos.

[15] No se bañará a no ser por necesidad. No se maquillará, embellecerá ni se depilará el vello. No obstante, podrá cortarse las uñas, afeitarse el vello púbico y depilarse el vello de las axilas.

[16] Sólo se vestirá con ropas blancas.

[17] A no ser que el negro no sea considerado ropa de luto y sea de uso normal en el lugar en el que se halle.

[18] La opinión más difundida es que sí es obligatorio.

[19] Ya sea el divorcio revocable o no.

[20] Es el período de espera para la comprobación de la vacuidad del útero.

[21] Ver cap. l1, nota 66.

[22] O cuya propiedad es transferida de cualquier modo.

[23] Durante el período de ᶜidda.

[24] Ya sea un divorcio simple o triple, revocable o no o ya se trate de un julᶜ o compra de divorcio.

[25] Esté embarazada o no, ya que los bienes del marido han pasado a ser propiedad de los herederos.

[26] Se refiere a que no se mudará de vivienda. La divorciada o viuda podrá salir por necesidad; pero deberá pasar la noche siempre en su casa.

[27] A título obligatorio.

[28] Si el bebé no acepta más que la leche de la madre, ésta tendrá que amamantarle.

[29] La divorciada no está obligada a dar de mamar; pero ella tiene derecho de preferencia si desea dar de mamar a su hijo, teniendo el padre que pagarle un salario por ello.

[30] Ya sea musulmana, cristiana o judía y mientras no se case.

[31] A no ser que la madre renuncie a la custodia.

[32] Abuela materna, se entiende. Luego se transmite a la bisabuela materna.

[33] Luego a la tía materna de la tía materna del niño que es la hermana de la abuela materna. Luego se transmite a la abuela paterna. Luego a la bisabuela paterna.

[34] El padre tiene más derecho a la custodia que las hermanas.

[35] Se refiere a los parientes varones por vía paterna. Es condición para la custodia que haya cariño y afecto por parte del custodio para con el custodiado. Un pariente que tiene menos derecho que otros a la custodia se hará con la custodia si es conocido por tener más cariño para con el custodiado. Otra condición para que un varón obtenga la custodia es que tenga una esposa o esclava que se ocupe del custodiado. El custodio recibirá del padre los gastos de manutención y vivienda del custodiado. No teniendo el custodio derecho alguno a cobrar un salario por custodiar.

[36] La manutención incluye el sustento (qūt), el condimento (idām), el vestido (kiswa) y la vivienda (maskan).

[37] Con la que haya consumado el matrimonio.

[38] Si padecen minusvalía deberá seguir manteniéndoles.

[39] Si las divorcia el marido o quedan viudas, la obligación de mantenerlas no vuelve a recaer sobre el padre de nuevo si son ya adultas.

[40] O sea, si tiene medios económicos que se lo permitan.

[41] Si se trata de un esposa de condición elevada.

[42] Esta es la opinión más difundida y, por lo tanto, la que se usa al emitir la fatwà. Por consiguiente, el precio del sudario de la esposa se deduce del dinero de la misma a no ser que el marido quiera pagarlo voluntariamente.

[43] Esta es la opinión también del Imām Mālik según figura en la Wādiḥa.

[44] Esta es la opinión también del Imām Mālik según figura en la ᶜUtbiyya.

Libro M: Derecho Mercantil

m CAPÍTULO SOBRE VENTAS[1] Y TRANSACCIONES ANÁLOGAS

[La usura (ribā)]

1. Al·lāh ha permitido el comercio y prohibido la usura[2].

[Usura por demora en el pago de la deuda]

2. La usura practicada en la ŷahiliyya[3] con respecto a las deudas consistía en que se pagase la deuda o que se le añadiese un interés[4].

[Usura por falta de equivalencia en transacciones bimetálicas]

3. Es una categoría diferente a la de usura por demora en el pago el vender de contado plata a cambio de plata con diferencia en el contravalor[5].

4. Igualmente ocurre si es oro por oro[6].

5. Sólo se puede vender plata por plata y oro por oro si se trata de contravalores equivalentes y se realiza la operación al instante.

6. Vender oro por plata es considerado usura a no ser que ocurra de contado[7].

[Usura por falta de equivalencia en transacciones con productos alimenticios]

7. En cuanto a los alimentos tales como grano[8], legumbres[9] y otros víveres[10] y condimentos[11] almacenables, está prohibido que se vendan los de una especie a cambio de los de la misma a no ser que haya equivalencia y sea de contado. Y ello sin que pueda mediar retraso alguno en la transacción.

8. No está permitido vender a plazo alimentos a cambio de alimentos; ya sean de la misma o de diferente especie, almacenables o no[12].

9. En el caso de las frutas, hortalizas[13] y alimentos no almacenables, no hay inconveniente en vender unos a cambio de otros sin equivalencia, aunque sean de la misma especie, siempre que ello ocurra de contado[14].

10. No están permitidas las transacciones en una misma especie sin que haya equivalencia de contravalor cuando se trata de frutos secos almacenables[15] y demás condimentos, alimentos y líquidos[16], excepto únicamente el agua.

11. En el caso de transacciones con especies diferentes de líquidos, grano, frutos y alimentos, no hay inconveniente en que no haya equivalencia de contravalor si las operaciones se efectúan al instante.

12. No están permitidas transacciones en la misma especie[17] sin equivalencia en el contravalor, excepto en el caso de verduras y frutas[18].

[Delimitación de especies]

13. El trigo, la cebada y el sult[19] son considerados una sola especie en lo que se refiere a lo permitido[20] y lo prohibido[21].

14. Las pasas en general forman una sola especie. Lo mismo ocurre con los dátiles.

15. Las legumbres son consideradas especies diferentes en materia de venta. Aunque hay discrepancia en cuanto a la opinión del Imām Mālik al respecto[22]. Sin que haya discrepancia alguna en cuanto a su opinión de considerarlas una sola especie en materia de zakāt.

16. La carne de cuadrúpedos, ya sean ganado[23] o animales salvajes[24], se considera una sola especie[25].

17. La carne de ave[26] es considerada una sola especie.

18. La carne de animales acuáticos es considerada una sola especie.

19. La grasa proveniente de la carne de una determinada especie es como la misma carne.

20. La leche de cada especie, su queso y su mantequilla forman una sola especie[27].

[Prohibición de vender alimentos antes de tomar posesión de los mismos]

21. Quien compre alimentos, no podrá venderlos hasta que no tome posesión de los mismos, si los hubiese comprado al peso, a la medida o por unidades; mas no si los compra en bloque[28].

22. Esto es aplicable a todo tipo de alimentos, condimentos y bebidas, excepto el agua[29].

23. Todo lo que sean fármacos[30] y semillas no oleaginosas está exento de las restricciones que prohiben vender alimentos antes de tomar posesión de los mismos o hacer transacciones con alimentos de una misma especie sin que haya equivalencia de contravalor.

24. No hay inconveniente en vender alimentos prestados antes de tomar posesión de los mismos[31].

25. Tampoco hay inconveniente en adquirir en sociedad, vender a precio de compra y rescindir la compra de alimentos susceptibles de ser medidos antes de tomar posesión de los mismos.

[Ventas, contratas y alquileres prohibidos]

26. Está prohibido todo contrato de venta, servicios o alquiler que contenga incertidumbre[32] o eventualidad[33] en el pago, el objeto o el plazo.

27. Está prohibida la venta de algo indeterminado, desconocido o a plazo desconocido.

28. Está prohibida la venta fraudulenta[34], la adulteración[35], el engaño, el camelo, disimular los defectos, mezclar las calidades u ocultar cualquier cuestión que haga que su mercancía sea rechazada por el comprador o haga descender su precio si la menciona[36].

[Compra de esclavos defectuosos]

29. Quien compre un esclavo y encuentre en él un defecto[37], podrá quedarse con él sin tener derecho a nada más o podrá devolverlo y recuperar lo que pagó.

30. A no ser que el esclavo adquiera otro defecto grave[38] mientras obra en posesión del comprador; en cuyo caso, podrá exigir al vendedor que le indemnice por el antiguo defecto o devolver el esclavo y la diferencia del precio del esclavo causada por el defecto.

31. Quien devuelva un esclavo defectuoso de cuyos servicios haya disfrutado, tendrá derecho al producto de dicho servicio.

[Venta con derecho a opción]

32. La venta con derecho a opción está permitida si se fija un plazo corto a fin de que se pueda probar dicha mercancía o se pueda consultar al respecto[39].

33. No está permitido poner como condición el pago de contado en la venta con derecho a opción, en la venta con garantía de tres días[40] y en la venta de la esclava consignada[41].

34. En dichas transacciones, la manutención y la garantía[42] corren a cargo del vendedor[43].

[Venta de esclavos]

35. Se consigna[44] la esclava para comprobar la vacuidad de su útero cuando generalmente se van a tener relaciones sexuales con ella; o cuando el vendedor admite haber tenido relaciones sexuales con ella, aunque sea de condición baja.

36. No está permitido desentenderse de un embarazo[45], a no ser que éste sea evidente[46].

37. En materia de esclavos, está permitido no responsabilizarse de los defectos de los que el vendedor no tenga conocimiento alguno[47].

38. No se podrá[48] vender por separado a la madre de su hijo hasta que éste no pierda su primera dentición.

[Ventas nulas y garantías de la misma]

39. En toda venta inválida[49], la garantía recae sobre el vendedor[50].

40. No obstante, si el comprador toma posesión del artículo, la garantía recaerá sobre él desde el día en que tomó posesión[51].

41. Si varía el precio del mercado del artículo[52] o éste sufre algún cambio físico[53], el comprador pagará el valor que el artículo tuviese el día en que tomó posesión del mismo sin que tenga que devolverlo.

42. Si se trata de artículos que se pesan o se miden[54], el comprador devolverá lo equivalente[55].

43. Las fluctuaciones del mercado no tienen efectos depreciatorios sobre los bienes inmuebles[56].

[Préstamos]

44. No está permitido el préstamo con interés[57].

45. No está permitido combinar una venta y un préstamo a la vez[58].

46. Tampoco está permitido combinar el préstamo con la contratación o el alquiler[59].

47. Todo es susceptible de ser prestado[60] excepto las esclavas[61] y el polvo de plata.

48. No está permitido reducir la deuda a cambio de que se adelante su pago[62].

49. Tampoco está permitido aumentar la deuda a cambio de que se retrase[63].

50. En materia de ventas, no está permitido adelantar la entrega de un artículo a cambio de aumentar su cantidad[64].

51. En materia de préstamos, está permitido adelantar la entrega de un artículo si lo que se ofrece a cambio es un aumento en la calidad[65].

52. Hay discrepancia con respecto a si una persona, al saldar su deuda, entrega más cantidad que la que se le prestó, sin que en ello medie condición, promesa o costumbre alguna. Ašhab lo permite e Ibn al-Qāsim lo censura y prohibe[66].

53. Quien debido a una venta o un préstamo adeude dinares o dirhams, podrá saldar su deuda antes de la fecha de su vencimiento[67].

54. También se podrán devolver los artículos o alimentos adeudados antes de la fecha de su vencimiento, si son resultado de una préstamo, no si son resultado de una venta[68].

[Ventas prohibidas por entrañar incertidumbre]

55. No está permitido vender frutas o granos que no hayan comenzado aún a madurar[69].

56. Pero se pueden vender si una parte de ello comienza a madurar, aunque se trate de los dátiles de una sola palmera de todo un palmeral[70].

57. No está permitido vender:

- los peces que se encuentran en los ríos y en los estanques[71],
- el feto que se encuentra en el vientre de su madre[72],
- el contenido de los úteros del resto de los animales,
- lo que produzca el feto de la camella[73],
- el semen de los camellos sementales,
- el esclavo fugitivo,
- el camello extraviado.

[Venta de perros]

58. Está prohibida la venta de perros.

59. Aunque hay discrepancia con respecto a la venta del perro que está permitido tener[74].

60. No obstante, quien mate dicho perro estará obligado a abonar su precio.

[Prohibiciones varias]

61. No está permitido vender carne a cambio del animal de la misma especie[75].

62. No está permitido tener dos precios en una sola venta. Lo cual consiste en que se compre un artículo por cinco de contado o por diez a plazo, imponiéndosele al comprador uno de los dos precios[76].

[La muzābana]

63. Está prohibido vender dátiles secos a cambio de dátiles frescos, o pasas a cambio de uvas, ya se intercambien cantidades equivalentes o no[77].

64. No está permitido vender frutos frescos a cambio de los secos de la misma especie, sea cual sea ésta[78]; ya que ello constituiría muzābana[79], lo cual está prohibido.

[Venta en bloque o ŷuzāf]

65. No está permitido vender artículos en bloque a cambio de artículos medidos, si son de la misma especie[80].

66. Tampoco está permitido vender artículos en bloque a cambio de artículos en bloque de la misma especie, a no ser que la diferencia de cantidades sea clara y siempre que se trate de una especie que esté permitido intercambiarla por sí misma con diferencia en el contravalor.

[Venta de artículos ausentes]

67. No hay inconveniente de vender un artículo ausente si se describe[81].

68. No se podrá poner como condición que se pague de contado a no ser que el artículo se halle cerca o se trate de algo que no cambia fácilmente, tal y como una casa, tierra o árboles, en cuyo caso sí se puede pagar de contado.

[Garantía ᶜuhda en la venta de esclavos]

69. La garantía[82] está permitida en la venta de esclavos[83], si se estipula o es costumbre en el país.

70. La garantía de tres días corre a cargo del vendedor en todo caso[84].

71. La garantía de un año es sólo en caso de locura, elefantiasis o lepra.

[Venta con pago adelantado o salam]

72. Está permitido vender con pago adelantado mercancías, esclavos, animales, alimentos y condimentos, si éstos son descritos claramente y se fija el plazo de entrega.

73. Se pagará el precio íntegro por adelantado o bien se podrá retrasar por dos o tres días, si se estipula dicho retraso.

74. El plazo de entrega para el salam preferido por nosotros es de quince días[85] o que el artículo sea recibido en otra localidad, aunque ésta esté a dos o tres días de distancia[86].

75. Más de un ulema[87] permite vender con pago adelantado para recibir el artículo en un plazo de tres días en la misma localidad donde se produjo la venta, aunque otros lo censuran[88].

76. En la venta con pago adelantado, no está permitido que el contravalor sea de la misma naturaleza que el artículo vendido[89].

77. No se efectuará el salam con un artículo a cambio de un contravalor de su misma naturaleza o similar. No obstante, se puede prestar algo a cambio de lo mismo, cualitativa y cuantitativamente, siempre que sea el prestatario el que se beneficie[90].

[Prohibiciones concernientes a deudas]

78. No está permitido pagar una deuda con otra[91].

79. Como estipular un retraso en el pago del salam hasta una fecha que coincida con la de entrega del artículo o posterior a la establecida en el contrato[92].

80. No está permitido liquidar una deuda con otra. Y ello consiste en que alguien deba algo y que el acreedor le liquide la deuda a cambio de algo diferente[93] sin que se lo pague de inmediato[94].

[Venta de lo que no se posee]

81. No está permitido vender lo que no se halla en posesión de uno, comprometiéndose a hacer entrega inmediata de ello[95].

[Estratagemas prohibidas]

82. Cuando se vende una mercancía para ser pagada con posterioridad, no se deberá volver a comprar dicha mercancía por un precio inferior, ya sea de contado o a pagar en una fecha anterior a la originalmente fijada[96].

83. Tampoco se puede volver a comprar por un precio superior a pagar en una fecha posterior a la originalmente fijada[97].

84. Pero si se vuelve a comprar[98] para ser pagado en la fecha originalmente fijada[99], está totalmente permitido, teniendo lugar una compensación[100].

[Compra en bloque o ŷuzāf]

85. Está permitido comprar en bloque lo que puede medirse y pesarse excepto dinares y dirhams acuñados.

86. Pero si se trata de fragmentos de oro y plata, sí se permite[101].

87. No está permitido comprar esclavos o prendas de vestir en bloque, ni todo lo que se pueda contar sin gran esfuerzo.

[Derechos sobre lo concomitante al artículo vendido]

88. Cuando se venden palmeras que han sido fecundadas, sus frutos pertenecen al vendedor, a no ser que el comprador haya estipulado lo contrario.

89. Lo mismo se aplica a los frutos de otros árboles.

90. La palabra ibār significa fecundación. En el caso del grano, la fecundación es el brotar de sus tallos[102].

91. Cuando se vende un esclavo que posee propiedades, éstas pertenecen al vendedor, a no ser que el comprador haya estipulado lo contrario.

[Comprobación de la mercancía]

92. Está permitido comprar el contenido de un saco[103] cuando esté claramente especificado en una lista[104].

93. No está permitido comprar una prenda de vestir que no se extienda ni se describa en una noche oscura[105] de tal modo que no se pueda examinar ni se sepa cómo es.

94. Del mismo modo, no se debe comprar un animal en una noche oscura.

[Contraofertas]

95. Está prohibido sobrepujar la oferta de un hermano musulmán. Y ello cuando están a punto de llegar a un acuerdo, no al principio de la transacción[106].

96. El contrato de venta queda cerrado verbalmente[107] aunque las partes no se separen.

[El contrato de empleo o iŷāra, el contrato por trabajo realizado o ŷu^{c}l y el contrato de alquiler o kirā']

97. El empleo está permitido siempre que se establezca una duración del contrato[108] y se determine el salario.

98. En el ŷu^{c}l para capturar al esclavo forajido, encontrar al camello extraviado, cavar un pozo, vender una prenda de vestir, etc., no se establecerá plazo temporal alguno; no teniendo el contratado derecho a nada hasta que no se finalice el trabajo.

99. Si al empleado para vender algo le expira el contrato sin haber logrado venderlo, se le deberá pagar su salario íntegro.

100. Si logra venderlo en la mitad del tiempo que dura su contrato, se le deberá la mitad de su salario.

101. El alquiler[109] es igual a la venta en cuanto a lo permitido y lo prohibido[110].

102. Si se alquila una montura determinada para viajar en ella a otra ciudad y ésta muere, el alquiler queda anulado por lo que queda de camino[111].

103. Lo mismo se aplica cuando el empleado muere o la casa se derrumba[112] antes de que finalice el período de alquiler.

104. Está permitido contratar a condición de que el profesor haga que el alumno memorice el Corán[113], y de que el médico cure al enfermo[114].

105. El alquiler no queda anulado con la muerte del jinete, el inquilino[115] o los animales objeto de pastoreo. En cuyo caso, el propietario de los animales estará obligado a sustituirlos[116].

106. Quien alquile una montura garantizada, que la sustituya si ésta muere[117].

107. Si el jinete muere, el contrato de alquiler no se anula. Que sus herederos subarrienden la montura a otro[118].

108. Quien alquile herramientas o cualquier otra cosa no estará obligado a garantizarlas en caso de que se deterioren o pierdan mientras se hallaban en su poder. Se le creerá, a no ser que se descubra que está mintiendo.

109. Los artesanos[119] están obligados a responsabilizarse de lo que se lleven para trabajarlo, ya cobren por ello o no[120].

110. El dueño del baño público no está obligado a responsabilidad alguna[121].

111. Tampoco recae responsabilidad alguna sobre el dueño de la embarcación[122]; mas no recibirá pago alguno hasta que ésta no arribe a su destino.

[Contrato de sociedad o šarika]

112. La sociedad de trabajo está permitida si éste se desempeña en el mismo lugar y se trata de tareas idénticas[123] o complementarias[124].

113. La sociedad de bienes[125] está permitida si el beneficio se reparte proporcionalmente a lo invertido por cada socio y se trabaja en proporción a la ganancia estipulada para cada socio[126].

114. No está permitido que varíe el valor del capital invertido por cada socio mientras la ganancia sea idéntica para cada uno.

[El qirāḍ]

115. Está permitido establecer un qirāḍ[127] con dinares y dirhams; permitiéndose también con piezas de oro y plata.

116. No está permitido establecerlo con mercancías.

117. Si se diese el caso[128], al agente se le consideraría empleado para venderlas[129], y recibiría la comisión normal si hubiese llegado a realizar un qirāḍ[130].

118. El agente tiene derecho[131] a dietas de vestido y alimento si emprende un viaje para comerciar con una suma monetaria considerable[132].

119. Generalmente, se tiene derecho a dietas de vestido cuando el viaje es largo[133].

120. Los beneficios del qirāḍ no se han de repartir hasta que no se amortice el capital invertido[134].

[El contrato de aparcería o musāqāt]

121. El contrato de aparcería[135] está permitido cuando se trata de árboles frutales[136] a cambio de la porción de frutos que se convenga[137].

122. El trabajo recaerá totalmente sobre el aparcero, no pudiéndosele imponer labor adicional alguna más que la de irrigación.

123. No se le podrá obligar a que acometa ningún tipo de obra en la huerta, excepto trabajos poco importantes tal y como enmendar la cerca y reparar la alberca o depósito de agua, sin que tenga que construirla.

124. La polinización de las palmeras incumbe al aparcero.

125. Está permitido estipular que el aparcero limpie la base de los árboles[138], repare el receptáculo donde se vierten los cubos de agua, limpie los manaderos y desempeñe trabajos similares[139].

126. No está permitida la aparcería si se estipula que el propietario retirará las acémilas[140].

127. La acémila que muera será restituida por el propietario.

128. El forraje de las acémilas y la alimentación de los jornaleros corren a cargo del aparcero[141].

129. El cultivo de los pequeños claros del terreno también corre a cargo del aparcero.

130. Está permitido y es más apropiado que se le ceda al aparcero el disfrute de dichos claros del terreno[142].

131. Si el claro del terreno es extenso, no estará permitido que entre en el contrato de aparcería del palmeral, a no ser que sea de la extensión de un tercio de la finca o menos[143].

[Contrato de sociedad de cultivo[144]]

132. Está permitido asociarse para el cultivo cuando las semillas pertenecen a ambos y el beneficio se reparte entre los dos. Y ello siempre que:

- la tierra la ponga uno y el trabajo el otro[145],

- el trabajo lo pongan ambos, alquilando la tierra entre los dos o siendo copropietarios de la misma.

133. Sin embargo, no está permitido si uno pone las semillas y el otro pone la tierra y el trabajo, o ambos comparten el trabajo, a la vez que se reparten el beneficio.

134. Si alquilan conjuntamente la tierra[146], uno pone las semillas y el otro el trabajo, estará permitido siempre que se trate de valores cercanos el uno al otro[147].

135. El pago del alquiler de una tierra de irrigación insegura[148] no se efectuará antes de su efectiva irrigación[149].

[Garantía de cosechas damnificadas]

136. A quien compre una cosecha aún no recolectada[150] y se eche a perder debido al frío, la langosta, heladas, etc[151]. un tercio de la misma o más, se le descontará del precio el equivalente al valor de la pérdida.

137. Pero si la pérdida es inferior a un tercio de la cosecha, la tendrá que asumir el comprador[152].

138. No se garantizan las pérdidas en cereales[153] ni en frutos comprados cuando ya están plenamente maduros[154].

139. La pérdida de hortalizas se garantiza por pequeña que sea[155]. Pero según otra opinión, sólo se garantiza si asciende a un tercio de la cosecha[156].

[Cesión del producto de la palmera por un año o más o ᶜariyya y su posterior compra]

140. Quien ceda a alguien los dátiles de las palmeras de su jardín, podrá luego comprárselos a cambio de su peso en dátiles secos[157] cuando los dátiles frescos maduren.

141. Se los entregará en el momento de la colecta si los frescos no sobrepasan los cinco wasqs[158].

142. No está permitido que compre más de cinco wasqs[159], a no ser que pague en moneda o en otras mercancías[160].

---

[1] El contrato de venta está constituido por tres pilares:

I. El contratante, constituido por el comprador y el vendedor. Las condiciones que han de cumplir son las siguientes:

- poseer discernimiento,
- ser musulmán, en caso de la compra de la copia del Corán (musḥaf) y el esclavo musulmán.

II. Lo contratado, constituido por el artículo y su precio. Las condiciones que han de cumplir son las siguientes:

- ser puro,
- ser aprovechable,
- ser posible su obtención,
- ser conocido por el comprador y el vendedor,
- ser de venta permitida.

III. La fórmula con la que se contrae la venta, constituida por la oferta y la aprobación. Ello puede estar reflejado por un simple gesto.

[2] Quien la considere permitida no es musulmán.

[3] Época que precedió al Islam.

[4] A cambio de retrasar el pago de la deuda. Según SH en TQ,, pág. 202, si alguien toma devuelto más de lo que ha prestado, que se lo devuelva a su dueño si sabe quién es, y si no, que lo dé en ṣadaqa. Este tipo de usura se llama usura por demora (ribā an-nasī'a).

[5] Este tipo de usura se llama usura por exceso (ribā al-faḍl).

[6] Con diferencia en el contravalor.

[7] Aunque sean por contravalores diferentes.

[8] El trigo, la cebada, el sult, el arroz, el mijo y el maíz.

[9] Las lentejas, las alubias, los altramuces, los garbanzos, los guisantes, las habas y las judías verdes.

[10] Con alto poder nutritivo, como los dátiles y la carne.

[11] Como la miel, la mantequilla, la sal, la cebolla y el vinagre.

[12] Ya que la usura por demora afecta a todos los comestibles.

[13] También se incluyen los frutos secos, ya que la razón que provoca usura por exceso en los alimentos es que sean considerados sustento (poseer alto poder nutritivo) y sean susceptibles de almacenarse. Se exceptúan de las hortalizas lo que por norma general se almacena tal y como los ajos y las cebollas, por lo que intercambiarlas con diferencia de contravalor está prohibido por considerarlas un auxiliar del sustento.

[14] Sin que medie retraso alguno en la transacción.

[15] Esta opinión es débil en el madhab. La opinión más difundida es que está permitido intercambiar frutos secos con diferencia en el contravalor si se da de contado.

[16] Como la miel y el vinagre.

[17] Cuando se trata de alimentos.

[18] Ya que las frutas y verduras, aunque en algunos casos se almacenen, no constituyen sustento por norma general. Cuando un alimento reúne las propiedades de almacenaje (iddijār) y sustento (iqtiyāt), se prohiben las transacciones con su misma especie sin equivalencia en el contravalor por considerarse usura.

[19] Se trata de un tipo de cebada.

[20] Intercambiarlos unos por otros sin diferencia en el contravalor.

[21] Intercambiarlos unos por otros con diferencia en el contravalor o no hacerlo de contado.

[22] La opinión más difundida por ser la transmitida por Ibn al-Qāsim es que se trata de especies diferentes.

[23] Ovino, caprino, bovino y camélido.

[24] Como las gacelas y los búfalos.

[25] Por lo que no se puede intercambiar una carne por otra con diferencia en el contravalor o no hacerlo de contado.

[26] Salvaje o doméstica.

[27] El perfecto significado de esta frase es que la leche forma una sola especie, el queso forma una sola especie y la mantequilla forma una sola especie.

[28] Y ello es así ya que dichos alimentos entran en posesión del comprador, el cual se hace responsable de los mismos con el mero contrato de compra y tras echarles un vistazo.

[29] El agua no se considera alimento, por lo que se puede intercambiar por alimentos mediando un plazo.

[30] Inclusive la miel si se mezcla con otros fármacos con fines medicinales.

[31] Y ello, siempre que se le pague de contado y que el pago no sea también en alimentos.

[32] Por "incertidumbre" (jaṭar), se sobreentiende aquello de lo que se desconoce su existencia. Un ejemplo de ello sería decirle a alguien: "véndeme tu caballo a cambio de lo que gane mañana".

[33] Por "eventualidad" (garar), se sobreentiende aquello de lo que se conoce su existencia, pero se duda en su valor. Un ejemplo de ello sería vender frutas antes de su madurez.

[34] En árabe: tadlīs. Se refiere a ocultar los defectos de la mercancía.

[35] Como mezclar agua con leche.

[36] Como ropa que ha sido usada.

[37] Que haya podido ser disimulado por el vendedor.

[38] Que haga descender considerablemente su precio.

[39] Los plazos de la venta con derecho dependen del artículo que se venda. En los animales destinados a ser montados, el plazo es de tres días; en los esclavos, es de cinco días; en las viviendas, es de un mes; etc.

[40] Se trata de la venta de esclavos puestos a prueba por el comprador durante tres días corriendo la garantía a cargo del vendedor.

[41] Consignada al recaudo de un tercero para comprobar la vacuidad de su útero. La prohibición de no poner como condición el pago de contado en estas tres transacciones es debido a que se daría a la vez un préstamo y una venta en un solo contrato, lo cual está prohibido.

[42] En caso de que la mercancía perezca.

[43] Siempre que no sea obvio que el comprador está mintiendo. En todo caso, se precisa el juramento del comprador de que la mercancía pereció por causas ajenas a él.

[44] A título obligatorio.

[45] Cuando se trata de una esclava de condición elevada y el vendedor alega no haber tenido relaciones sexuales con ella.

[46] En dicho caso, el vendedor podrá desentenderse de dicho embarazo. En el caso de que la esclava sea de baja condición, el vendedor podrá desentenderse también del embarazo no evidente. A condición de que el vendedor alegue no haber tenido relaciones sexuales con ella o que alegue haberlas tenido, pero haber comprobado previamente la vacuidad de su útero por medio del istibrā'.

[47] Y a condición de que el esclavo haya pasado largo tiempo siendo propiedad del vendedor.

[48] A título prohibido.

[49] Como la venta durante el aḏān de la oración del viernes.

[50] Ya que la propiedad del artículo no ha sido transferida legalmente a manos del comprador.

[51] No desde la fecha del contrato de venta.

[52] Vendido por medio de un contrato de venta inválido.

[53] Aumentando o reduciendo en su tamaño.

[54] O se cuentan.

[55] Aquí se refiere a artículos de los que es fácil encontrar otros equivalentes que los sustituyan.

[56] Ya que en el caso de bienes inmuebles, lo normal es adquirirlos para el uso, no con vistas a comerciar con ellos.

[57] Como prestar trigo de baja calidad para que se le devuelva trigo de alta calidad.

[58] Un ejemplo de ello es que alguien venda a pago aplazado dos artículos por un dinar cada uno a ser pagados en un mes. Inmediatamente después, vuelve a comprar de la misma persona a quien le ha vendido los artículos uno de los artículos por un dinar de contado. Al cumplirse el mes, el vendedor recibe dos dinares, teóricamente como pago de los dos artículos que vendió a pago aplazado; pero la realidad es que sólo recibe uno de los dinares como pago, ya que el otro lo recibe como devolución del préstamo de un dinar.

[59] En definitiva, no está permitido combinar ningún contrato que presente contraprestación alguna con el préstamo.

[60] El préstamo es considerado en el Islam como un acto de acercamiento a Allāh ayudando al prójimo. Es totalmente impensable prestar con miras a extraer un beneficio material de ello.

[61] A no ser que se preste la esclava a una mujer o que la esclava prestada sea un menor no viripotente.

[62] Ya que ello constituye un préstamo con beneficio. Si, por ejemplo, un deudor debe a un acreedor 100 dinares, y el acreedor le dice al deudor que le dé sólo 50 dinares y le condona la deuda, ello significa que el deudor – al entregar 50 dinares al acreedor antes del plazo estipulado para el pago de la deuda – está prestando 50 dinares al acreedor a cambio de 100 dinares que son como si los recibiese del acreedor porque no llega a pagárselos.

[63] Ya que se trata obviamente de un préstamo con beneficio (o interés).

[64] Cuando en la venta de un artículo se paga éste por adelantado y se establece una fecha de entrega del mismo, la garantía del artículo corre a cuenta del vendedor mientras éste no haga entrega del artículo al comprador. Por lo tanto, está prohibido adelantar la entrega del artículo y, por consiguiente, librarse de la garantía, a cambio de aumentar la cantidad del artículo a entregar.

[65] No de la cantidad.

[66] Siendo esa opinión la que constituye la fatwà en este caso.

[67] Ya que no pagar hasta que no venza el plazo es un derecho del deudor. Si éste renuncia a su derecho, el acreedor está obligado a aceptar el pago adelantado de la deuda.

[68] Sin que, en este caso, el acreedor esté obligado a aceptar el pago adelantado.

[69] La causa de esta prohibición es que no se puede aún extraer provecho alguno de ello.

[70] Siempre y cuando no se trate de un árbol cuyos frutos maduran muy prematuramente en relación al resto de los árboles de la finca.

[71] Ya que ni obran en poder de nadie, ni se conoce su cantidad.

[72] Ya que no se sabe si nacerá vivo o muerto, normal o deforme, etc.

[73] Se refiere a lo que dé a luz la cría que aún no ha nacido.

[74] Para la caza y la vigilancia. No obstante, la opinión más difundida es que también está prohibido venderlo.

[75] Debido al elemento de incertidumbre que ello entraña. Por especie, se entiende lo establecido en los puntos 16, 17 y 18 de este capítulo.

[76] Y ello ya que no queda claro por cuál de los precios ha comprado el artículo, ni por cuál de los precios lo ha vendido. Lo que está prohibido es establecer el contrato de venta con ambos precios a la vez; pero sí es válido si se le da al comprador la opción de elegir uno u otro de los precios. También está prohibido vender obligatoriamente dos artículos diferentes por un solo precio, ya que no se sabe qué es lo que se paga por cada cosa.

[77] Y ello ya que no se puede asegurar la equivalencia de las cantidades, lo cual es condición en este tipo de intercambio.

[78] Si son de especies diferentes, sí está permitido el intercambio.

[79] Lo cual se define como la venta de algo cierto por algo incierto de la misma especie.

[80] Como vender un montón de trigo a cambio de dos sacos de trigo de peso conocido. Ello constituye muzābana.

[81] La descripción debe de ser hecha por alguien diferente al vendedor si el artículo ha sido ya pagado; si no ha sido pagado aún, podrá describirlo el propio vendedor.

[82] A cargo del vendedor.

[83] Ya que es capaz de ocultar sus vicios y defectos para perjudicar al comprador o al vendedor.

[84] Ya sea en caso de muerte, quemaduras o suicidio. Si el comprador encuentra un defecto durante los tres días, que devuelva el esclavo sin necesidad de presentar evidencia alguna. Si encuentra el defecto tras los tres días, tendrá que presentar evidencia de que el esclavo fue adquirido con dicho defecto.

[85] Ya que es el plazo en que normalmente varían precios del mercado.

[86] O menos distancia. Lo importante es que al ser un lugar diferente el precio del artículo es diferente. Nótese que el plazo de entrega del salam está íntimamente ligado al cambio del precio de dicho artículo en el mercado.

[87] Entre ellos Mālik, según la transmisión de Ibn Wahb..

[88] Como Ibn al-Qāsim. La opinión preferente (rāŷiḥ) es que el mínimo de plazo ha de ser de quince días, ya que es el plazo en que los precios del mercado varían.

[89] Ya que ello lo convierte en un préstamo, el cual conlleva como regla que el préstamo no entrañe un beneficio.

[90] Y no el prestamista.

[91] Ello es debido a las disputas que a causa de ello se originarían.

[92] Ya que se incurre en pagar una deuda con otra.

[93] Como que la deuda sea en dinares y la quiera liquidar en telas o viceversa, ya sean las telas de mayor o menor valor que los dinares.

[94] Si la liquidación tiene lugar antes del vencimiento de la deuda original o en la misma fecha, se discrepa si está permitido; aunque la opinión más difundida es que no lo está. Pero si la liquidación tiene lugar con fecha posterior al del vencimiento de la deuda, no hay discrepancia en su prohibición.

[95] Un ejemplo de ello es venderle a alguien un artículo en base a una descripción y luego dirigirse al mercado para adquirirlo. Ello implica incertidumbre ya que puede o no encontrar dicho artículo en el mercado; y si lo encuentra, puede o no estar al mismo precio al que lo vendió.

[96] Un ejemplo del primer caso es venderle a una persona un artículo por diez dirhams a ser pagados en el plazo de un mes. Acto seguido, comprar el mencionado artículo de la misma persona a quien se lo vendió por cinco dirhams en efectivo. Los diez dirhams no dejan de ser pagaderos en el plazo de un mes; de ahí que lo que ocurre es que se han prestado cinco dirhams para recibir diez en el plazo de un mes.

Un ejemplo del segundo caso es vender un artículo por cien dirhams a ser pagados en el plazo de un mes. Acto seguido, vuelve a recomprar dicho artículo por cincuenta dirhams a ser pagados en el plazo de quince días. El resultado es una estratagema para prestar cincuenta dirhams y recibir quince días más tarde cien.

[97] Un ejemplo de ello es que se venda un artículo por cien dirhams a ser pagados en el plazo de un mes. Para luego recomprarlo por ciento cincuenta dirhams a ser pagados en el plazo de dos meses. Ello implica pagar una deuda con otra, lo cual está prohibido. E implica que el comprador entrega cien para recibir luego ciento cincuenta.

[98] Por más, menos o la misma cantidad.

[99] En la fecha en que el comprador debería de pagar el artículo.

[100] Si se compra por más o menos del precio original de venta.

[101] Siempre que dichos fragmentos no se usen como moneda. Ello es aplicable si se venden por mercancías que no sean ni oro ni plata. Si se trata de oro o plata, se aplicarán las reglas que regulan dicho tipo de venta mencionadas en los artículos 4, 5 y 6 de este capítulo.

[102] De ahí que quien compre una tierra sembrada cuyos tallos aún no hayan brotado, habrá comprado también las semillas que fueron sembradas. Pero si los tallos ya han brotado, sus cosecha pertenecerá al vendedor, a no ser que el comprador haya estipulado lo contrario.

[103] Se refiere a un saco cerrado. Este tipo de venta está permitido para evitar las molestias de abrir y cerrar el saco cada vez.

[104] Si lo que el comprador encuentra en el saco no coincide con la lista, tiene opción a devolver el saco a cambio de su dinero.

[105] Ya sea la noche oscura o clara.

[106] El vendedor no ha de aceptar en dichas circunstancias la contraoferta.

[107] O por medio de cualquier gesto que exprese acuerdo.

[108] A no ser que se trate de un servicio que no finaliza hasta que no se complete, como el sastre que cose un traje, por ejemplo.

[109] El alquiler o kirā^{c} es similar al empleo o iŷāra con la diferencia de que el kirā^{c} se refiere a seres irracionales y la iŷāra a seres racionales.

[110] Se refiere a especificar o fijar el plazo y el importe.

[111] Se pagará según la distancia recorrida.

[112] O se incendia.

[113] Entero o una parte del mismo.

[114] Si no cura al enfermo, el médico no recibe nada. Y ello a condición de que el gasto en medicamentos corra a cargo del enfermo.

[115] Los herederos deben de proveer un inquilino o pagar la cantidad entera debida.

[116] Si el propietario de los animales no los sustituye, estará obligado a pagar el salario completo al pastor.

[117] Ya que en este caso la montura no es una determinada como en el artículo 102 de este capítulo. De ahí que el dueño de la montura la tenga que sustituir.

[118] De aquí se desprende que el subarriendo está permitido según la Šarī^{c}a.

[119] O practicantes de otros oficios tales como sastres, etc.

[120] La responsabilidad del material que se lleven para trabajarlo – tal y como la tela, el oro, etc. – perdura siempre que no se presente evidencia de que los materiales se perdieron o perecieron por causas ajenas a ellos como, por ejemplo, un incendio, robo, etc.

[121] Se refiere a responsabilizarse de la ropa que los que se bañan dejan en consigna. No obstante, si el descuido es excesivo, sí será responsable. Un ejemplo de descuido excesivo es que diga: "he visto a alguien vestirse con esas ropas y creí que eran de él".

[122] Si ésta se hunde debido a la furia de los elementos. Aquí se puede notar que no hay lugar en el Islam para las aseguradoras.

[123] Como dos carpinteros.

[124] Como un molinero y un panadero.

[125] Ya sean dinares, dirhams u otro tipo de mercancías.

[126] Si un socio aporta cien dinares y el otro aporta doscientos. El que aportó doscientos percibirá dos tercios del beneficio y trabajará dos veces más que el otro socio.

[127] Se trata de un contrato en el que una de las partes pone el capital y la otra parte pone el trabajo.

[128] O sea, de que se estableciese un qirāḍ con mercancías.

[129] Pagándosele el salario normal que un empleado recibiría por llevar a cabo dicha venta.

[130] Se refiere a que si después de haber vendido las mercancías, el agente usa el beneficio líquido de dicha venta para emprender un qirāḍ y éste prospera, el agente tendrá derecho a recibir la comisión usual por un qirāḍ de dichas características.

[131] A título obligatorio.

[132] Se considera suma monetaria considerable de cincuenta dinares en adelante.

[133] Se considera largo el viaje cuya distancia se cubre en diez días. También tiene derecho el agente a dietas de vestido cuando la distancia es corta, pero va a estar ausente largo tiempo.

[134] Ya que antes de que se amortice el capital invertido no se puede saber si ha habido beneficio o no, ya que es el beneficio lo que se ha de repartir entre el inversor y el agente.

[135] Es el contrato por el cual el dueño de unas tierras reparte el producto de éstas con quien se encarga de cuidarlas.

[136] Está permitido también en el caso de cultivos de caña de azúcar, cebollas, pepinos, etc.

[137] Las condiciones del contrato de aparcería son las siguientes:

- que el dueño no pueda ocuparse del cultivo,
- que se tema que el cultivo se eche a perder si no se riega,

– que hayan brotado los tallos del cultivo,
– que el cultivo aún no esté maduro,
– que se establezca claramente la porción de frutos que recibirá el aparcero.

[138] Donde se concentra el agua.

[139] Como podar, poner los frutos a secar, etc.

[140] Está prohibido que el propietario retire las acémilas o los esclavos que trabajan en la granja.

[141] Pero el jornal de los jornaleros lo paga el propietario de la finca.

[142] Para que el dueño se libre de alquilar el terreno a cambio de lo que éste produzca.

[143] Si la calva es superior a un tercio, ni entra en el contrato de aparcería, ni se le cede al aparcero.

[144] En árabe se denomina muzāraᶜa.

[145] Siempre que el valor del alquiler mensual o anual de dicha tierra sea idéntico o cercano al valor del salario mensual o anual por el trabajo de dicha tierra.

[146] O la tierra pertenece a ambos, o a uno de ellos y el otro le paga el alquiler que corresponde a su mitad.

[147] O sea, el valor de las semillas y el del trabajo.

[148] Se refiere a las tierras cuya irrigación depende del agua de lluvia o de un manantial de escasa agua..

[149] Cuando se trata de tierras de irrigación segura – como las tierras bajas a orillas del Nilo o las tierras de zonas de abundantes lluvias –, se puede estipular en el contrato el pago adelantado del alquiler de dichas tierras.

[150] Por haber madurado sólo una parte de la misma.

[151] El paso de un ejército, gamberrismo, ladrones, etc.

[152] La delimitación por un tercio se aplica siempre y cuando la pérdida sea debida a los agentes arriba indicados y no a la falta de riego. Si la pérdida es debida a falta de riego – ya sea una tierra irrigada por agua de lluvia o de manantial –, el vendedor asumirá la cantidad perdida ya sea de un tercio o inferior.

[153] Ya que los cereales sólo pueden venderse cuando están plenamente maduros.

[154] Ello es así ya que el retraso en retirar la cosecha por parte del comprador es por puro deseo suyo y no por necesidad.

[155] Ya que generalmente su pérdida es debida a la falta de irrigación.

[156] La primera opinión es la más correcta.

[157] De su misma clase.

[158] No se considerarán los cinco wasqs de dátiles frescos en su estado fresco, sino que se calculará cuántos dátiles frescos dan cinco wasqs si se secasen.

[159] Un wasq equivale a 60 ṣāᶜs, y un ṣāᶜ equivale a un mudd o almud.

[160] Si se calcula que el producto de la palmera en cuestión en dátiles ya secos es de cinco wasqs o inferior, el que cesó los frutos de la palmera puede comprar dicho producto a cambio de su peso en dátiles secos. En este caso, hay que tener en cuenta que el peso de los dátiles se reduce cuando se secan, de ahí que haya que calcular el peso de los dátiles frescos si estuviesen secos.

Ahora bien, si se calcula que el producto de la palmera en cuestión en dátiles ya secos es superior a cinco wasqs, no se podrá comprar su producto más que si se paga en moneda o en otras mercancías.

Libro N: Manumisión

---

n CAPÍTULO SOBRE TESTAMENTOS, MANUMISIÓN POST MORTEM,

COMPRA DE LA LIBERTAD, MANUMISIÓN SIMPLE,

ESCLAVA-MADRE Y PATRONAZGO DE MANUMITIDOS

[Testamentos o wasāyā[1]]

1. Es necesario que quien algo tenga para legar prepare su testamento[2].

2. No se puede testar en favor de un heredero legítimo.

3. Lo testado se deduce del tercio de libre disposición[3], devolviéndose lo que le sobrepase[4], a no ser que lo permitan los herederos legítimos.

4. La manumisión del esclavo[5] tiene prioridad sobre el resto de lo testado.

5. La manumisión post mortem[6] dispuesta durante la salud tiene prioridad sobre la manumisión simple y sobre otras voluntades dispuestas durante la enfermedad.

6. Asimismo, la manumisión post mortem tiene prioridad sobre la disposición de que se pague el zakāt atrasado, el cual se deduce del tercio de disposición libre y tiene prioridad sobre el resto de lo testado.

7. Cuando el tercio de disposición libre es insuficiente, los beneficiarios no prioritarios del testamento sufrirán reducciones proporcionales en sus adjudicaciones.

8. El testador puede retractarse de lo testado en lo que a manumisión y demás voluntades se refiere[7].

[Manumisión post mortem o tadbīr y manumisión a plazo fijo o ilà aŷal]

9. El tadbīr consiste en que el amo diga a su esclavo: "eres mudabbar" o "serás libre cuando muera"[8].

10. Entonces, ya no le estará permitido venderle[9]; pero podrá disfrutar de su servicio y retirarle sus bienes mientras no caiga enfermo[10]. Y si es una esclava, podrá mantener relaciones sexuales con ella.

11. El amo no podrá ni vender[11] ni mantener relaciones sexuales[12] con la manumitida a plazo fijo[13]; pero podrá disfrutar de sus servicios con la potestad de retirarle sus bienes si el plazo no está próximo a vencer.

12. Cuando el amo muere, el manumitido post mortem se deduce del tercio de libre disposición[14] y el manumitido a plazo fijo se deduce del patrimonio total.

[Contrato de compra de la libertad o kitāba]

13. El que compra su libertad sigue siendo esclavo mientras no acabe completamente de pagarla.

14. La kitāba está permitida a cambio de la cantidad a pagar a plazos[15] que el esclavo y su amo acuerden[16]; ya sean muchos o pocos los plazos.

15. Si el esclavo es incapaz de pagar todos los plazos, volverá a su estado de esclavitud anterior, quedándose el amo con lo que ya le hubiese pagado.

16. El Sultán[17] es el único con derecho a declarar – tras un plazo de espera – la insolvencia del esclavo incapaz de pagar por su libertad, si éste se niega a admitirlo[18].

[Hijos y propiedades de los esclavos]

17. El hijo[19] de toda esclava compradora de su libertad, manumitida post mortem, manumitida a plazo fijo o entregada en fianza, comparte el mismo estatus de la madre.

18. El hijo de la esclava-madre (umm walad) con alguien diferente al amo comparte el estatus de la madre[20].

19. Las propiedades del esclavo le pertenecen a no ser que se las retire el amo[21].

20. Si el amo libera al esclavo o éste compra su libertad sin que en el contrato se exceptúen dichas propiedades, el amo no tendrá derecho a retirárselas.

21. El amo no tiene derecho a mantener relaciones sexuales con la esclava si entre ellos hay un contrato de compra de libertad[22].

22. Los hijos del esclavo[23] o esclava[24] compradores de su libertad entrarán con ellos en el contrato, quedando libres cuando sus padres así queden.

23. Está permitido establecer un contrato de compra de libertad con un grupo, no alcanzando ninguno la libertad hasta que no se pague la suma total[25].

24. El esclavo comprador de su libertad no podrá manumitir[26] ni deshacerse de sus propiedades[27] hasta que no sea libre.

25. Tampoco podrá casarse ni hacer un viaje largo[28] sin permiso de su amo.

[Hijos del esclavo comprador de su libertad que muere]

26. Cuando el esclavo comprador de su libertad muere y deja un hijo[29], éste le sustituirá debiendo de pagar de inmediato de los bienes de su padre lo que a éste le hubiese quedado por pagar[30].

27. Los hijos incluidos en la kitāba heredarán lo que quede del patrimonio del padre[31].

28. Si el patrimonio del difunto es insuficiente para terminar de pagar su libertad, los hijos[32] trabajarán para pagar la deuda a plazos si son adultos[33].

29. Si son menores y el patrimonio del difunto no da para cubrir los plazos que resten hasta que puedan trabajar, volverán a su estado de esclavitud.

30. Si el esclavo comprador de su libertad muere[34] sin haber incluido a ningún hijo en su contrato de compra de libertad, su amo heredará su patrimonio.

[La esclava-madre o umm walad]

31. Quien deje embarazada a una de sus esclavas, tendrá derecho a disfrutar sexualmente de ella durante su vida; pero cuando muera, dicha esclava quedará libre deduciéndose de su patrimonio[35].

32. No podrá venderla[36], exigirle que trabaje[37] o sacar provecho de ella[38].

33. Pero sí tendrá derecho al servicio y a sacar provecho del hijo que dicha esclava haya tenido con otro. No obstante, este hijo disfrutará del mismo estatus que el de su madre, quedando libre cuando ésta lo haga.

34. El aborto de todo lo que se identifique como feto hará de la esclava una umm walad.

35. El coitus interruptus no podrá ser utilizado como pretexto si el amo niega su paternidad y admite haber mantenido relaciones sexuales con ella.

36. Pero si alega un período de istibrā'[39] tras el que no ha mantenido relaciones sexuales con ella, entonces no se le atribuirá lo que nazca.

[La deuda abrumadora obstaculiza la manumisión[40]]

37. No le está permitido a la persona abrumada por la deuda[41] que manumita esclavos[42].

[Manumisión parcial]

38. Se emitirá sentencia de manumisión completa contra quien manumita parcialmente a un esclavo suyo[43].

39. Si el esclavo es compartido por dos socios, el socio manumisor deberá pagar al otro socio su parte del esclavo valorada con valor de la fecha de manumisión, quedando el esclavo libre.

40. Si el socio manumisor no tiene dinero suficiente, la parte del esclavo perteneciente al otro socio permanecerá en esclavitud.

[Manumisión por mutilación]

41. La desfiguración evidente del esclavo por mutilación de un miembro[44] o algo similar[45] conllevará la manumisión forzosa del mismo[46].

[Manumisión por parentesco]

42. El tener como esclavos a sus padres[47] o a alguno de sus hijos, nietos, abuelos, hermanos maternos, paternos o carnales, conllevará la manumisión forzosa de los mismos.

[Manumisión por maternidad]

43. La manumisión de la esclava embarazada conlleva la del feto.

[Manumisión por expiación]

44. En las manumisiones obligatorias[48], no se manumitirán los esclavos ya en vías de manumisión por una manumisión post mortem, un contrato de compra de libertad, etc.

45. Tampoco se manumitirá al ciego, al manco, etc.

46. Del mismo modo, tampoco se manumitirá al no musulmán.

47. La manumisión realizada por un menor o por quien se halla bajo tutela[49] no está permitida.

[Clientela o walā']

48. La clientela[50] pertenece al manumisor, no permitiéndose su venta o cesión.

49. Cuando se manumite el esclavo de otra persona, la clientela pertenece a dicha persona.

50. La clientela no pertenece a la persona con quien alguien se haya hecho musulmán[51], sino que pertenece al resto de los musulmanes.

51. La mujer detenta la clientela del esclavo a quien haya manumitido, la clientela de los hijos de dicho esclavo y la de quien este último manumita.

52. La mujer no puede heredar la clientela de los esclavos manumitidos por su padre, hijo, marido, etc[52].

53. El patrimonio del esclavo manumitido por la fórmula sā'iba[53] pertenece a la Comunidad de Musulmanes[54].

54. La clientela es heredada por la persona más próxima en línea agnática al manumisor.

55. Si el manumisor muere dejando dos hijos que heredan la clientela del esclavo manumitido por su padre y, luego, muere uno de ellos dejando a su vez hijos, la clientela queda para el hermano y no para los hijos.

56. Y si uno de los dos hermanos[55] muere y deja un hijo y, luego, muere el otro hermano y deja dos hijos, la clientela será repartida en tres tercios entre los tres[56].

---

[1] El testamento es la porción de patrimonio que el testador deja a favor de alguien, sin que dicha porción pueda superar un tercio del total de su patrimonio. El dejar testamento es considerado por la Šarìᶜa como algo meritorio.

[2] Para que el testamento sea aceptado debe de haber sido hecho ante testigos (dos adules varones). Si el testamento no ha sido hecho ante testigos, es inválido a no ser que el difunto haya dejado dicho que si se encuentra un documento escrito por su puño y letra o firmado por él que se ejecute. Si se encuentra dicho documento, pero el difunto no ha dejado dicho nada con respecto al mismo, el documento carecerá de fuerza legal alguna.

[3] Se considera el valor del tercio de libre disposición con fecha del día del reparto de la hacienda, no con fecha del día en que se realizó el testamento.

[4] Por poco que sea.

[5] Esclavo suyo o ajeno. El esclavo ajeno se manumite especificando que se compre con la hacienda de uno para luego manumitirle.

[6] En árabe, mudabbar.

[7] La retractación puede ser verbal o vendiendo o cediendo los bienes que había dejado en testamento. Es retractación válida en estado de salud o de enfermedad.

[8] El tadbīr es un acto de naturaleza legal meritoria.

[9] Si lo vende, el contrato será nulo, a no ser que el comprador le haya liberado.

[10] Se refiere a una enfermedad de la que se tema que muera debido a la misma.

[11] Ni ceder.

[12] No podrá mantener relaciones sexuales ya que si queda embarazada, se transforma en umm walad y no quedará libre hasta que el amo no muera.

[13] Un ejemplo de manumisión a plazo fijo es que el amo le diga a la esclava: "si trabajas para mi por un año serás libre".

[14] Ya que la manumisión post mortem o tadbīr es de la misma naturaleza que el testamento o waṣiyya.

[15] Mensuales o anuales.

[16] La compra de la libertad del esclavo por una cantidad a ser pagada en metálico es también válida.

[17] Se refiere a la autoridad competente, pudiendo ser el juez.

[18] Ante el amo.

[19] Ya sea legítimo o ilegítimo. Pero si es el hijo del amo, es libre sin duda alguna.

[20] Si el hijo lo tiene después de adquirir el estatus de umm walad. Si el hijo lo hubiese tenido antes, no compartiría el mismo estatus de la madre y se trataría de un esclavo normal.

[21] De ahí que el esclavo pueda mantener relaciones sexuales con su propia esclava por ser ésta propiedad de él.

[22] Si se dan las relaciones sexuales, se le aplicará un correctivo al amo. Si, tras las relaciones sexuales, la esclava queda embarazada, ella tendrá derecho a elegir si adquiere el estatus de umm walad o sigue pagando para comprar su libertad.

[23] Se refiere a los hijos que el esclavo tenga con su propia esclava. Ya que si los tiene con la esclava de su amo, el hijo pertenece al amo; si los tiene con la esclava de otro, el hijo pertenece a ese otro; y si los tiene con una mujer libre, el hijo es libre por serlo su madre.

[24] Siempre que la esclava quede embarazada después de establecer el contrato de compra de libertad. Si el embarazo o los hijos son anteriores al contrato, se tendrá que especificar que estos quedan incluidos en el contrato.

[25] Se establece en un solo contrato, siendo todos esclavos de un mismo amo. Los pagos a efectuar por cada uno serán en función de las posibilidades de pago que cada uno tenga.

[26] Sus propios esclavos.

[27] Siempre que representen valores considerables, no valores insignificantes. Y ello es así ya que si fracasa en comprar su libertad, habrá perjudicado a su amo al deshacerse de su propiedad.

[28] En el que uno de los plazos de la compra de su libertad se haga pagadero.

[29] Incluido en su kitāba o acaecido tras el establecimiento de la misma.

[30] Ya que los pagos aplazados debidos por una persona se hacen pagaderos de inmediato cuando esta persona muere.

[31] Tras terminar de pagar la libertad del padre.

[32] Incluidos en la kitāba.

[33] Ya que lo enunciado en el punto 26 sólo se da si el esclavo deja en su patrimonio dinero suficiente para terminar de pagar su libertad. Si no deja dinero suficiente, sus hijos tendrán que seguir pagando los plazos de la compra de su libertad.

[34] Sin dejar en su patrimonio dinero suficiente para acabar de pagar su libertad.

[35] Sin que juez alguno tenga que emitir sentencia para ello. La deducción de la esclava del patrimonio del difunto tiene preferencia sobre lo que se vaya a deducir de dicho patrimonio debido a gastos de entierro o pago de deudas pendientes.

[36] Si dicha venta acaece, se anulará.

[37] A excepción de si se trata de trabajo ligero.

[38] Alquilándosela a alguien.

[39] Se trata de un período de una menstruación o más durante el cual no se mantienen relaciones sexuales a fin de comprobar la vacuidad del útero.

[40] La manumisión de un esclavo es uno de los mejores actos de acercamiento a Allāh (qurba).

[41] Pagadera inmediatamente o aplazada.

[42] Ya que en su caso está disponiendo de la propiedad ajena.

[43] Se refiere a quien diga a su esclavo: “eres medio libre”, etc.

[44] Como cortarle un dedo.

[45] Como sacarle un ojo o marcarle la cara con fuego.

[46] El juez dictará sentencia de manumisión forzosa.

[47] De sangre, no de leche.

[48] Como la expiación por homicidio involuntario, el ẓihār, la ruptura intencionada y sin excusa del ayuno de Ramadán, etc.

[49] Se refiere a la persona inmadura que no sabe utilizar cabalmente su propiedad (safīh).

[50] Se trata de la relación de parentesco abstracto existente entre el manumisor y el esclavo manumitido, tal que si el manumitido muere sin dejar herederos, le heredará el manumisor por detentar su clientela.

[51] A diferencia de lo que sostienen otros ulemas.

[52] Ya que la clientela se hereda por vía agnática (ᶜaṣaba).

[53] Se trata del esclavo manumitido por la fórmula: "eres libre musayyibi" o "eres sā'iba". Esta era la forma en que en tiempos de la ŷāhiliyya se liberaba a la camella que paría diez camadas de crías, todas hembras. El manumitir al esclavo por dicha fórmula es considerado indeseable.

[54] O sea, es heredada por la Comunidad de Musulmanes si el manumisor carece de herederos, ya que el amo pierde su clientela al manumitir al esclavo por la mencionada fórmula.

[55] Hermanos e hijos del manumisor.

[56] Por compartir la misma cercanía con respecto al manumisor, que es el abuelo de los tres.

Libro Ñ: Patrimonio

ñ CAPÍTULO SOBRE EL DERECHO PREFERENTE DE COMPRA, LA CESIÓN, LA LIMOSNA, EL HABÚS, LA FIANZA, EL PRÉSTAMO PARA USO, EL DEPÓSITO, EL OBJETO PERDIDO Y LA USURPACIÓN

[Derecho preferente de compra o šufᶜa]

1. El derecho preferente de compra[1] afecta sólo a los bienes inmuebles[2].

2. El derecho preferente de compra no se aplica sobre lo que ya ha sido dividido[3].

3. No hay derecho preferente de compra a favor del vecino[4].

4. El derecho preferente de compra tampoco se aplica sobre:

   – la vía de acceso,

   – el patio de una casa cuyas habitaciones hayan sido ya repartidas,

   – la palmera macho o el pozo cuando las palmeras han sido repartidas y la tierra dividida.

5. El derecho preferente de compra sólo se aplica con respecto a tierras y demás propiedades concomitantes, tal y como edificios y árboles.

6. El derecho preferente de compra[5] expira al año para quien, estando presente[6], no lo ejerce.

7. El que está ausente sigue detentando su derecho preferente de compra por prolongada que sea su ausencia.

8. La compensación debida al que ejerce el derecho preferente de compra recae sobre el comprador[7].

9. Al que detente el derecho preferente de compra se le podrá instar a que lo ejerza o a que renuncie al mismo[8].

10. El derecho preferente de compra no se puede ceder ni vender; y se ha de repartir proporcionalmente entre los socios en función de las partes que posean.

[Cesiones, limosnas y habuses en general]

11. La cesión, las limosna[9] y el habús no están completos hasta que no tenga lugar la toma de posesión.

12. Si el benefactor muere antes de que tenga lugar la toma de posesión, los bienes serán considerados parte de su patrimonio[10].

13. Sin embargo, si dichos actos de beneficencia hubiesen tenido lugar durante la última enfermedad del benefactor, se ejecutarán sobre su tercio de libre disposición[11], siempre que los beneficiados no fuesen sus mismos herederos[12].

[Cesiones, desposeimientos y tomas de posesión]

14. La cesión realizada a favor de un familiar o de un pobre es tan irrevocable como la limosna[13].

15. Quien dé limosna a su hijo no podrá revocarla después.

16. No obstante podrá desposeer a su hijo, menor o adulto, de lo que le hubiese cedido mientras éste no se hubiese casado gracias a ello, no se haya endeudado debido a ello o no haya alterado lo cedido.

17. La madre podrá desposeer mientras el padre siga en vida[14]. Cuando éste muera, ya no podrá desposeer[15].

18. No se puede desposeer a un huérfano[16]. Considerándose la pérdida del padre como orfandad.

19. Lo que el padre ceda a su hijo podrá ser tomado en posesión por el mismo padre en nombre del hijo siempre que aquél no lo habite ni se lo ponga, si se trata de una prenda de vestir.

20. Asimismo, el padre podrá tomar en posesión en nombre del hijo cuando lo cedido sea algo determinado[17].

21. En cuanto al hijo adulto, no es válida la toma de posesión realizada en su nombre por el padre[18].

[Limosnas]

22. La persona no puede retractarse de lo que ha dado en limosna.

23. La limosna no puede ser devuelta a quien la ha dado excepto por vía de herencia[19].

24. No hay inconveniente en que la persona beba la leche del animal que ha dado en limosna.

25. No está permitido que la persona compre lo que ha dado en limosna.

[La cesión a cambio de algo o hibatu-th-thawāb]

26. El beneficiario de una cesión a cambio de algo[20] que compense por lo cedido o que lo devuelva.

27. Si dicha cesión se extingue, el beneficiario deberá entregar su contravalor; siempre y cuando hubiese quedado claro que se buscaba una compensación a cambio de dicha cesión.

[Cesión de todo el patrimonio]

28. Es indeseable que un padre ceda todo[21] su patrimonio a algunos de sus hijos[22]; mas no hay inconveniente si dona sólo parte de su patrimonio.

29. No hay inconveniente en dar en limosna a los pobres todo el patrimonio de uno[23].

[Toma de posesión de la cesión]

30. Si alguien hace una cesión y el receptor no toma posesión de la misma hasta que el que cede enferma gravemente o se declara en bancarrota, el receptor ya no puede tomar posesión de la mencionada cesión[24].

31. Si el receptor muere[25], sus herederos podrán exigirle lo cedido al autor de la cesión, si éste se halla en buena situación[26].

[El habús[27]]

32. Cuando una casa se instituye en habús[28], que se use con el propósito para el que fue destinada[29] siempre que se tome posesión de la misma antes de la muerte del benefactor[30].

33. Si un padre instituye una casa como habús en favor de su hijo menor, aquél podrá tomar posesión de la misma[31] hasta que éste alcance la pubertad[32].

34. Que alquile la casa en beneficio de su hijo, pero que no la habite.

35. Pero si no deja de habitarla hasta que muere[33], el habús queda anulado.

36. Si el beneficiario del habús muere, la casa pasará a ser un habús a favor de los familiares del benefactor más cercanos que estén con vida el día en que el habús haya de retornar.

[Cesión vitalicia o ʿumrà[34]]

37. Cuando se dona a alguien una casa a título vitalicio, a la muerte del beneficiario la casa vuelve a ser propiedad del dueño originario[35].

38. Lo mismo ocurre cuando se cede una casa a título vitalicio a favor de los descendientes de alguien y se extingue dicha línea de descendencia; contrariamente a cuando se trata de un habús[36].

39. Cuando el autor de una cesión a título vitalicio muere a la vez que el beneficiario, la propiedad vuelve a manos de los herederos del primero el día de la fecha de su fallecimiento.

[Más reglas concernientes al habús]

40. Cuando uno de los beneficiarios de un habús muere, su parte se reparte entre los que queden[37].

41. En lo tocante al habús, se dará preferencia a los más necesitados cuando se trate de habitar una vivienda o beneficiarse de los ingresos del habús[38].

42. Quien habite una vivienda instituida como habús no podrá ser desalojado a favor de otro, a no ser que una condición figurante en la escritura del habús así lo disponga.

[Venta de habuses]

43. El habús no puede ponerse a la venta aunque haya quedado en ruinas[39].

44. El caballo instituido como habús que padece hidrofobia podrá venderse para comprar o ayudar a comprar con su venta otro que lo sustituya.

45. Hay discrepancia en si se puede sustituir un habús en ruinas por otro que no lo esté[40].

[La fianza o rahn]

46. El ofrecer fianza está permitido; pero ésta no es válida hasta que no se tome posesión de la misma.

47. El testimonio de la toma de posesión es únicamente válido cuando los testigos presencian la entrega de la fianza[41].

48. El receptor de la fianza es el responsable de la misma cuando se trata de bienes que queden ocultos a la vista[42].

49. El receptor no será responsable de los bienes que permanezcan a ojos vistas[43].

50. Los frutos de la palmera o el producto del alquiler de una casa entregadas en fianza pertenecen al deudor[44].

51. El hijo de la madre[45] entregada en fianza también forma parte de la fianza, si ésta le dio a luz después de haber sido entregada en fianza.

52. Los bienes del esclavo no forman parte de la fianza, a no ser que ello se ponga como condición.

53. Lo que perezca en manos de un custodio es responsabilidad del deudor[46].

[El préstamo para uso o ᶜāriyya[47]]

54. El bien prestado ha de ser devuelto; siendo el beneficiado responsable del mismo cuando se trate de un bien que quede oculto a la vista[48].

55. El beneficiado no será responsable cuando se trata de un bien que queda a ojos vista, tal y como el esclavo y el animal.

56. Y ello es así siempre y cuando no haya habido abuso por parte del beneficiado.

[El depósito o wadīᶜa]

57. Si el depositario alega haber devuelto el depósito, se le creerá, a no ser que el depósito le hubiese sido entregado ante testigos[49].

58. Si alega que el depósito ha perecido, se le creerá en toda circunstancia[50].

59. En el caso de bienes prestados para uso y que quedan ocultos a la vista, el beneficiario no será creído si alega pérdida de los mismos[51].

60. Quien abuse de un depósito se responsabilizará del mismo[52].

61. Si el depósito consiste en dinares[53] y tras devolverlos en su bolsa[54] se constata una pérdida, hay discrepancia en cuanto a si el depositario ha de restituir la pérdida o no[55].

62. Negociar con un depósito es indeseable. No obstante las ganancias pertenecerán al depositario si se trata de dinero en metálico.

63. Si el depositario vende el bien en depósito, el dueño podrá elegir entre exigir el precio pagado por dicho bien o el valor del mismo con fecha del día en que la venta abusiva tuvo lugar[56].

[El objeto perdido o luqata]

64. Quien encuentre un objeto perdido que lo anuncie[57] durante un año[58] en un lugar donde dicho anuncio pueda prosperar[59].

65. Si transcurrido el año nadie lo reclama, quien haya encontrado el objeto podrá establecerlo como habús o darlo en limosna[60]. No obstante, tendrá que responsabilizarse de restituir el objeto[61] a su dueño si éste acaba haciendo acto de presencia.

66. Si quien encuentra el objeto hace uso del mismo, tendrá que responsabilizarse por ello.

67. Mas no será responsable si el objeto perece antes o después del año sin que haya habido uso y abuso del mismo.

68. Si quien reclama una bolsa conoce sus características, que le sea entregada la misma.

69. El camello extraviado en el desierto no ha de ser recogido.

70. No obstante, se podrá recoger la oveja extraviada y comerla si se la encuentra en un lugar deshabitado.

[Compensación por consumición de la propiedad ajena]

71. Quien consuma[62] un bien deberá pagar su valor.

72. Todo lo que pueda ser pesado o medido, deberá ser restituido en la misma cantidad.

[La usurpación o gaṣb[63]]

73. El usurpador es responsable de lo que haya usurpado.

74. Si el usurpador devuelve lo usurpado en las mismas condiciones en que se encontraba al ser usurpado, no estará obligado a nada[64].

75. Pero si lo usurpado sufre un cambio en manos del usurpador[65], el dueño legítimo podrá optar por tomarlo con su defecto o exigir el reintegro de su valor[66].

76. Si el defecto que afecta a lo usurpado es debido a un uso indebido por parte del usurpador, el dueño legítimo podrá optar también por tomar lo usurpado más la indemnización por el defecto introducido[67]. No obstante, hay discrepancia en torno a este punto[68].

77. El usurpador no tiene derecho a sacar provecho alguno de lo usurpado. Por lo que estará obligado a devolver todo lo producido por el bien usurpado[69] y a pagar el uso que haya hecho del mismo.

78. Si el usurpador copula con la esclava usurpada, se le aplicará la pena legal correspondiente[70]. Quedando el hijo que tenga con dicha esclava como esclavo del amo legítimo de la misma.

79. El beneficio producido por un capital usurpado no le es lícito al usurpador hasta que éste no devuelva dicho capital a su dueño[71].

80. Para algunos alumnos de Mālik[72], es preferible que el usurpador entregue en limosna el mencionado beneficio[73].

81. En el capítulo sobre procedimiento judicial se tratarán asuntos relacionados con este tema.

[1] El derecho preferente de venta es únicamente a favor del socio, no del vecino. Está establecido para que uno de los socios tenga la opción de evitar tener como socio o vecino a alguien que no es de su agrado.

[2] Se refiere a las tierras y a los edificios y árboles adjuntos a ellas. Una de las condiciones para practicar el derecho de compra es que el bien sobre el que se vaya a detentar dicho derecho sea susceptible de ser dividido en partes. De ahí que no se pueda ejercer dicho derecho en el caso de un molino, un baño público, etc.

[3] Ya que al estar el bien ya dividido, no existe motivo para ejercer el derecho de indivisión o derecho preferente de compra.

[4] En este punto, Abū Ḥanīfa discrepa con los otros tres Imāmes.

[5] Se renuncia al derecho preferente de compra de tres modos:

- explícitamente,
- no manifestando ninguna oposición al ver al comprador de la parte de su ex-socio construyendo o plantando en dicha propiedad,
- dejando que expire el plazo de ejercicio del derecho.

[6] En la ciudad donde tiene lugar la venta, no en el momento del contrato. Si el socio presencia el contrato de venta y no opone resistencia, su derecho preferente de compra expirará a los dos meses.

[7] Una parte Z de un terreno propiedad de dos socios es vendido por el socio A a un comprador C por un precio Y. Más tarde, el socio B se decide a ejercer su derecho preferente de compra y le compra por un precio X al comprador C lo que éste adquirió de A. Si, luego, el socio B, debido a un pleito en el que no tiene nada que ver, pierde la parte que adquirió debido a que un tribunal de justicia se la otorga por derecho a un tercero D, dicho socio B podrá exigir a C que le devuelva el precio X que le pagó. C a su vez, podrá también exigirle a A que le devuelva el precio Y que le pagó.

[8] Un comprador C puede instar al socio B a que renuncie a su derecho preferente de compra o que lo ejerza pagándole B a C el precio Y que le hubiese costado el terreno. Si B no se decide, C puede elevar el caso a los tribunales. Y si B solicita un tiempo para pensárselo, se le concederán tres días para ello.

[9] La diferencia entre la cesión y la limosna es que la primera se hace buscando el agrado del donatario; y en la segunda, se busca agradar a Allāh.

[10] Por lo que serán heredados por los herederos, perdiendo el beneficiario el derecho a los mismos.

[11] Ya que se considerarán testamento.

[12] Debido a que los herederos legítimos no tienen derecho a beneficiarse del testamento.

[13] Por ser realizada deseando agradar a Allāh.

[14] Y siempre que la cesión no haya sido realizada para reforzar los lazos familiares, agradar a Allāh o por ser el hijo pobre.

[15] Si el padre muere siendo el hijo menor. Ello es así ya que se le considera al hijo huérfano.

[16] Una persona tiene la categoría de huérfana mientras sea menor.

[17] No olvidemos que para que la cesión sea efectiva, se ha de dar una toma de posesión. La toma de posesión puede ser efectuada por el padre, aun siendo el padre el mismo que dona.

[18] Sí es válida si el hijo es aún un inmaduro (para administrar sus propiedades responsablemente, se entiende).

[19] O sea, una persona no puede comprar lo que haya dado como limosna.

[20] La cesión a cambio de algo es una transacción en que se da algo concreto a fin de recibir algo inconcreto a cambio.

[21] O la mayor parte.

[22] Los demás hijos tienen derecho a prohibirle al padre que haga eso.

[23] Siempre y cuando no se opongan sus hijos y no lo haga en estado de enfermedad terminal.

[24] Esto mismo se aplica a la limosna y al habús.

[25] Antes de tomar posesión de la cesión y se trata de un hombre libre.

[26] Tanto física como financiera, de tal modo que no se halle gravemente enfermo, en bancarrota o abrumado por las deudas.

[27] El habús es la cesión temporal o a perpetuidad del usufructo de un bien.

[28] También está permitido instituir un animal o cualquier tipo de bien en habús. Se pueden instituir monedas de oro en habús a fin de ser prestadas y luego devueltas. La condición que el bien instituido como habús ha de cumplir es ser propiedad íntegra de quien lo instituya como habús.

[29] Siempre que el propósito esté especificado en el contrato de institución como habús. Si el propósito no está especificado, que se use con el propósito con el que comúnmente se usen en dicho país los habuses.

[30] Siempre que el beneficiario esté especificado en el contrato de institución como habús. Es posible que el beneficiario del habús no esté determinado en el contrato, como en el caso del edificio instituido como habús para que sea una mezquita. En dicho caso, con el mero hecho de que el dueño deje a la gente entrar al edificio para que recen, se dará como válida la institución del habús.

[31] En nombre de su hijo.

[32] Siempre y cuando dicho hijo sea maduro y sepa responsabilizarse de sus propiedades.

[33] Enferma gravemente o cae en bancarrota.

[34] La ᶜumrà es la cesión del usufructo de un bien a título vitalicio.

[35] O de su heredero.

[36] Véase en el punto 36 lo que ocurre con el habús.

[37] La repartición se hace en partes iguales ya sean varones o mujeres.

[38] Cuando se trata de beneficiarios de un habús no especificados, tal y como los pobres en general, el encargado del habús o mutawallī habrá de esforzarse siempre en dar preferencia a los más necesitados.

[39] No se pueden vender ni siquiera los escombros de un habús en ruinas. Esta regla tiene una excepción cuando se trata de ampliar la mezquita en la que se celebra la oración del viernes, ampliar el cementerio de los musulmanes o hacer una vía pública.

[40] Rabīᶜa sostiene que sí se puede; pero la opinión adoptada en la escuela es que no se puede.

[41] Esta regla se aplica en los bienes muebles. Cuando lo entregado en fianza es un bien inmueble, el testimonio del fiador admitiendo la entrega y del receptor de la fianza admitiendo la recepción son suficientes.

[42] Tal y como joyas. Y siempre que no haya una prueba evidente que demuestre que la pérdida o destrucción de lo fiado se debió a causas ajenas al receptor.

[43] Tal y como casas y animales.

[44] Siempre y cuando el receptor no ponga como condición lo contrario.

[45] Se refiere a una esclava entregada en fianza.

[46] Ello es así ya que los custodios no están obligados a ofrecer garantía alguna.

[47] Se trata del préstamo del usufructo de un bien sin solicitar nada a cambio. Es categorizado como meritorio; y tiene más mérito cuando se presta a un familiar, un vecino o un amigo.

[48] Como, por ejemplo, joyas, libro, etc. El beneficiado es responsable siempre que no haya una prueba evidente de la pérdida o destrucción de lo prestado se debió a causas ajenas al beneficiado. La responsabilidad o garantía de devolución se aplica cuando hay una acusación de negligencia en contra de la persona que quede al cuidado del objeto.

[49] En cuyo caso, la devolución ha de ser también realizada ante testigos. Si el depósito le es entregado sin testigos, ello equivale a que ha sido creído por el depositario el cual no ha visto necesario certificar con testigos la entrega del depósito. Consecuentemente si el depositario es creído en la entrega, ha de ser también creído en la devolución. Y si no lo es en la entrega, no tiene porqué serlo en la devolución.

[50] Ya le haya sido entregado ante testigos o no; pero ha de jurar que el depósito se perdió o se destruyó por causas ajenas a él.

[51] Ver punto 54.

[52] El abuso de un depósito se puede dar de diferentes maneras. Entre ellas, el depositarlo en manos de un tercero que lo pierde; usar el objeto depositado y romperlo debido a dicho uso, etc.

[53] O dirhams.

[54] Bolsa que estaba sellada y que el depositario abrió sin permiso del propietario para tomar prestados parte o todo el dinero que se hallaba en dicha bolsa.

[55] La opinión más difundida – sostenida por Ibn al-Qasim y Ashhab - es que no ha de restituir la pérdida siempre y cuando el depositario fuese solvente, ya que aunque rompió el sello sin permiso e hizo algo indeseable, se acepta su afirmación de que los dinares fueron devueltos en su integridad.

[56] Esto es así si el bien ya es inaccesible. Si aún se puede acceder al bien, el dueño optará entre que se le devuelva su bien o que se le pague el precio pagado por el mismo.

[57] A título obligatorio.

[58] Los objetos encontrados se dividen en: insignificantes (algo con valor inferior a un dirham), con cierto valor (un cubo o algunos dirhams), valiosos (con valor superior a los objetos con cierto valor) y perecederos (carne, frutas, etc).

- los objetos insignificantes no se anuncian,
- los objetos con cierto valor se anuncian durante unos días,
- los objetos valiosos se anuncian durante un año,
- los objetos perecederos no se anuncian, ya que quien los encuentra los puede consumir.

[59] O sea, en el lugar donde se encontró el objeto perdido. Al anunciar el objeto, no se ha de decir qué es, sino tan sólo preguntar quién ha perdido algo. Hemos de añadir que esta obligación con respecto a los bienes perdidos sólo es aplicable cuando se trata de propiedades que se presume pertenecen a aquellos cuyas propiedades están protegidas por la ley del Islam, esto es: los musulmanes y los ḏimmis. Aparte de éstos, la propiedad de los demás no se consideran protegidas legalmente por la Šarīᶜa. Por lo tanto, no es obligatorio anunciar un objeto perdido que presumiblemente no pertenece a un musulmán o un ḏimmi. En otras palabras, si se encuentra un objeto perdido en tierras no musulmanas y, presumiblemente, el objeto no pertenece a un musulmán, no existe obligación de anunciar dicho objeto perdido. No obstante, somos de la opinión de que es un acto de gentileza hacerlo cuando los habitantes de dichas tierras no musulmanas no traten mal a los musulmanes que en ellas se encuentran.

[60] En su nombre o en nombre de su dueño.

[61] O su valor.

[62] O destruya dicho bien. Lo haga intencionada o inintencionadamente, directa o indirectamente.

[63] Se define como la toma forzada de la propiedad ajena sin llegar a constituir asalto a mano armada o bandolerismo.

[64] Pero sí se le deberá de aplicar un correctivo por parte de las autoridades. Además, el usurpador estará obligado a arrepentirse por la transgresión cometida.

[65] Sin que el usurpador haya provocado dicho cambio.

[66] Es decir, del valor que el objeto usurpado tenía con fecha del día en que se cometió la usurpación.

[67] O exigir que se le reintegre el valor de lo usurpado.

[68] La opinión más fuerte es que sí es de aplicación la opción figurante en el artículo 76.

[69] Se refiere a lo producido sin intervención del usurpador, tal y como los frutos que dé la tierra, los hijos que dé a luz la esclava, las crías, la lana y la leche que produzcan los animales, etc. ahora bien, lo producido con intervención del usurpador, tal y como el beneficio que produzca el negocio realizado con dinero usurpado o el producto del campo usurpado que siembre el usurpador, es propiedad del mismo.

[70] Ya que no hay duda alguna con respecto a que se ha producido una fornicación clara y evidente.

[71] Véase la nota 68.

[72] Se trata de Ašhab.

[73] Como expiación del mal realizado al usurpar.

Libro O: Derecho Penal

---

o CAPÍTULO SOBRE DELITOS DE SANGRE

Y PENAS LEGALES

[El talión por homicidio y sus condiciones]

1. No se aplicará la pena de muerte por homicidio a no ser que:

- se presente una evidencia justa[1],
- haya una confesión de culpabilidad,
- se dé un juramento de qasāma, si éste es necesario[2].

2. Los familiares de la víctima[3] habrán de emitir cincuenta juramentos[4] para lograr la aplicación de la pena capital.

3. En caso de homicidio voluntario, no podrán jurar la qasāma menos de dos hombres.

4. La pena capital en base a la qasāma no puede ser ejecutada a más de una sola persona[5].

5. La qasāma se hace necesaria cuando:

- la víctima dice antes de morir: "mi sangre ha sido derramada por fulano";
- el asesinato es presenciado por un solo testigo;
- dos testigos presencian cómo la víctima ha sido herida, y ésta vive tras ello durante un tiempo tal que le permite comer y beber[6].

6. Si los que acusan de asesinato[7] se niegan a jurar, que jure el acusado y sus familiares cincuenta veces.

7. Si el acusado no encuentra a familiar alguno que jure con él, que jure él solo los cincuenta juramentos[8].

8. Si la acusación de homicidio recae sobre un grupo, que cada componente del grupo jure cincuenta juramentos[9].

[Modo de ejecución de la qasāma]

9. Cuando los familiares de la víctima presenten una acusación de homicidio, cincuenta de sus varones habrán de emitir cincuenta juramentos[10].

10. Si son menos de cincuenta, que se repartan entre ellos los cincuenta juramentos.

11. En caso de homicidio voluntario, la mujer no podrá jurar[11].

12. En caso de homicidio involuntario, los herederos de ambos sexos jurarán en virtud de la proporción que hereden del precio de la sangre.

13. Si el reparto de juramentos entre los herederos produce una fracción, que jure el juramento entero quien posea la fracción más grande[12].

14. Si sólo se presentan a juicio algunos de los herederos del precio de la sangre del homicidio involuntario, que éstos juren todos los juramentos en su totalidad. Luego, los que se presenten más tarde, que juren de acuerdo a su proporción de la herencia.

15. En la qasāma, se jurará de pie[13].

16. Los que vivan en las provincias de La Meca, Medina y Jerusalén serán llevados a dichas ciudades para que presten el juramento de qasāma.

17. Los habitantes de otras provincias no serán llevados a ningún otro sitio para realizar la qasāma a no ser que se trate de un lugar que se halle a pocas millas de distancia[14].

18. No se aplicará la qasāma cuando:

- se trate de una herida[15],
- la víctima sea un esclavo[16],
- la víctima sea un cristiano o un judío[17];
- las víctimas hayan caído durante la lucha entre dos ejércitos de musulmanes[18];
- el cuerpo de la víctima aparezca en un vecindario[19].

[El perdón]

19. No hay perdón para el homicidio cuyo móvil es el robo[20].

20. La víctima de un homicidio voluntario puede haber perdonado a quien le haya asesinado[21] siempre que el móvil no hubiese sido el robo.

21. En caso de homicidio involuntario, la víctima sólo podrá perdonar lo equivalente a su tercio de libre disposición.

22. Si uno de los hijos de la víctima[22] decide perdonar al asesino, no podrá aplicarse la pena de muerte.

23. Los hijos restantes percibirán su parte del precio de la sangre.

24. Las hijas no tienen potestad para perdonar si hay hijos varones presentes[23].

25. El homicida voluntario que sea perdonado recibirá cien latigazos y un año de prisión[24].

[El precio de la sangre o diya[25]]

26. La diya para los poseedores de camellos es de cien camellos; para los poseedores de oro, es de mil dinares; y para los poseedores de plata es de doce mil dirhams.

27. Si la diya del homicidio voluntario es aceptada[26], su valor asciende a:

- veinticinco camellas en su cuarto año de vida (ḥiqqa),
- veinticinco camellas en su quinto año de vida (ŷaḏaᶜa),
- veinticinco camellas en su tercer año de vida (bint labūn) y
- veinticinco camellas en su segundo año de vida (bint majād).

28. La diya del homicidio involuntario consiste en cinco categorías:

- veinte camellas de cada una de las categorías arriba mencionadas y
- veinte camellos machos en su tercer año de vida.

29. La diya se intensifica cuando se trata de un padre que lanza a su hijo un objeto de hierro y le mata[27]. Al padre no se le ejecuta por ello[28]; pero tendrá que pagar[29]:

- treinta camellas en su quinto año de vida (ŷaḏaᶜa),
- treinta camellas en su cuarto año de vida (ḥiqqa) y
- cuarenta camellas preñadas (jalifa).

30. Según una opinión, este precio ha de pagarlo su clan; pero según otra, lo paga el padre de su propio dinero[30].

31. La diya de la mujer[31] es la mitad que la del varón[32].

32. Igualmente lo es la diya de los cristianos y judíos varones[33].

33. La diya de sus mujeres es la mitad que la de ellos[34].

34. La diya del zoroástrico es de ochocientos dirhams[35]; y la de sus mujeres, la mitad[36].

35. Lo mismo se les aplica en la diya de mutilaciones y heridas.

[La diya de mutilaciones]

36. La amputación de ambos brazos[37] obliga al pago total de la diya[38].

37. La amputación de ambas piernas[39] y la extracción de ambos ojos también obliga al pago total de la diya.

38. La amputación de cada uno de los miembros arriba mencionados obliga al pago de la mitad de la diya[40].

39. La amputación del cartílago nasal implica el pago íntegro de la diya.

40. Provocar la pérdida del oído implica el pago la diya en su integridad[41].

41. Provocar la pérdida de la razón implica el pago la diya en su integridad.

42. La ruptura de la espalda implica el pago la diya en su integridad.

43. La ablación de los testículos implica el pago la diya en su integridad.

44. La ablación del glande implica el pago la diya en su integridad.

45. La amputación de la lengua implica el pago la diya en su integridad.

46. Provocar la pérdida del habla implica el pago la diya en su integridad.

47. La amputación de los dos senos de la mujer implica el pago la diya en su integridad[42].

48. La extracción[43] del ojo sano del tuerto implica el pago de la diya en su integridad.

[La diya de heridas]

49. La herida del tipo mūḍiḥa[44] implica el pago de cinco camellos.

50. La extracción de un diente[45] implica también el pago de cinco camellos.

51. Cada dedo[46] que se ampute[47] implica el pago de diez camellos: a tres camellos y un tercio por falange.

52. Aunque cada falange del pulgar[48] que se ampute implica el pago de cinco camellos.

53. La herida del tipo munaqqila implica el pago de un décimo y medio de la diya[49].

54. La herida del tipo mūḍiḥa es la que deja el hueso al descubierto[50].

55. La herida del tipo munaqqila es la que astilla el hueso sin llegar al cerebro.

56. La herida que penetra hasta el cerebro[51] es la llamada ma'mūma[52], la cual implica el pago de un tercio de la diya[53].

57. La herida del tipo ŷā'ifa[54] también implica el pago de un tercio de la diya.

58. El pago que implican las heridas de gravedad inferior a la mūḍiḥa será decidido por el juez[55]. Al igual que las heridas infligidas en el resto del cuerpo[56].

59. La indemnización por mutilaciones o heridas no se paga hasta que éstas hayan sanado.

60. Las heridas de gravedad inferior a la mūḍiḥa[57] que sanan sin dejar desfiguración no implican pago alguno[58].

[El talión o qiṣāṣ]

61. El talión se aplica en el caso de heridas infligidas intencionadamente, a excepción de las que pueden provocar la muerte tal y como la ma'mūma, la ŷā'ifa, la munaqqila, la sufrida en el muslo, los testículos, la espalda y demás órganos vitales[59]. En cuyo caso, se pagará la diya[60].

[Obligaciones del clan en lo que al pago de la diya se refiere]

62. El clan de quien cometa o confiese haber cometido un homicidio intencionado no está obligado a pagar la diya[61] que implica dicho homicidio[62].

63. No obstante, en el caso de heridas no intencionadas estará obligado a pagar la indemnización cuyo valor ascienda o supere un tercio de la diya.

64. Toda indemnización que no llegue a un tercio de la diya será pagada por el culpable.

65. Si las heridas son intencionadas y del tipo ma'mūma o ŷā'ifa, Mālik opina que la indemnización ha de ser pagada por el clan[63]. Aunque también ha dicho que ha de pagarla el culpable con su propio dinero, a no ser que sea insolvente, teniéndola que pagarla entonces el clan, ya que no se podría aplicar el talión si la herida hubiese sido infligida intencionalmente.

66. La misma discrepancia existe cuando la indemnización es de un tercio de la diya y no se puede aplicar el talión por el peligro de que ello provoque la muerte del culpable.

67. El clan no indemnizará si la víctima se quita la vida suicidándose o por accidente[64].

[Indemnización a mujeres]

68. La mujer recibe la misma indemnización que el hombre hasta alcanzar un tercio de la diya del hombre. En cuyo caso, vuelve a la indemnización que a ella le corresponde[65].

[Cuando ambas partes son heterogéneas]

69. Si un grupo de personas matan conjuntamente a una persona, el grupo entero será ejecutado por ello[66].

70. Si la persona ebria[67] comete un homicidio, se la ejecutará por ello.

71. Si un demente comete un homicidio, su clan paga la diya.

72. El homicidio o la amputación intencionados llevado a cabo por el menor son tomados como no intencionados, debiendo su clan pagar la indemnización si ésta asciende a un tercio de la diya o más.

73. Si la indemnización no llega al tercio de la diya, lo pagará el menor de su propio dinero[68].

74. La mujer es ejecutada si asesina a un hombre y viceversa.

75. Asimismo, el talión de heridas es de aplicación entre miembros de diferentes sexos.

76. El hombre libre[69] no podrá ser ejecutado por haber asesinado a un esclavo[70]; pero el esclavo podrá ser ejecutado por haber asesinado a un hombre libre.

77. El musulmán[71] no podrá ser ejecutado por haber asesinado a un infiel; pero el infiel podrá ser ejecutado por haber asesinado a un musulmán[72].

78. No se aplicará el talión de heridas entre un hombre libre y un esclavo[73], ni entre un musulmán y un infiel.

[Irresponsabilidad penal o hadar]

79. El que conduce un animal colocándose detrás del mismo, el que tira de su brida y el que lo monta serán responsables de lo que dicho animal pisotee[74].

80. Lo que dicho animal destruya sin que los conductores arriba mencionados lo causen, o lo que destruya estando el animal parado y sin que nadie le provoque, no es responsabilidad de nadie[75].

81. Nadie es responsable de quien muera trabajando en un pozo o en una mina si el derrumbe no es provocado por terceras personas.

[Plazo de pago de las indemnizaciones y beneficiarios de las mismas]

82. El clan tendrá que pagar la diya en un plazo de tres años[76].

83. El tercio de la diya se pagará en el plazo de un año; y su mitad se pagará en dos años.

84. La diya es heredada por los herederos según dispone la Ley de Herencias.

[Compensación por provocar el aborto de una mujer libre]

85. La indemnización por provocar el aborto de una mujer libre es un esclavo o esclava joven valorada en cincuenta dinares o seiscientos dirhams[77]. Ello será heredado según prescribe el Libro de Al·lāh[78].

[Herederos homicidas]

86. El homicida intencionado no heredará ni del patrimonio de la víctima ni de su diya[79].

87. El homicida no intencionado heredará del patrimonio, mas no de la diya.

[Compensación por provocar el aborto de una esclava]

88. La indemnización por provocar el aborto de una esclava embarazada por su amo es la misma que la de la mujer libre.

89. Si el embarazo es de otro, la indemnización es una décima parte del valor de dicha esclava.

[Homicidio de esclavos]

90. Quien[80] mate[81] a un esclavo estará obligado a restituir su valor[82].

[Grupos homicidas]

91. Cuando una banda de criminales perpetra un robo con intimidación que resulta en homicidio o un homicidio con robo por móvil, se ejecutará a la banda entera, aunque quienes hayan perpetrado el homicidio hayan sido sólo algunos miembros de dicha banda[83].

[Expiación por homicidio]

92. La expiación del homicidio involuntario es obligatoria; y consiste en liberar un esclavo creyente[84].

93. Si no puede llevar eso a cabo, que ayune durante dos meses consecutivos[85].

94. Al homicida voluntario que sea perdonado, se le ordenará que expíe[86] también, pues es mejor para él.

[Crímenes de zandaqa, brujería, apostasía, abandono de los pilares del Islam y ofensas contra Al·lāh y Su Profeta]

95. Al zindīq se le ejecuta sin aceptar su arrepentimiento. Se trata de aquel que aparenta ser musulmán, mientras que secretamente es un infiel.

96. Al brujo[87] se le ejecuta igualmente sin aceptar su arrepentimiento[88].

97. Al apóstata[89] se le ejecuta a no ser que se arrepienta. Por lo que se le proporcionarán tres días para que pueda arrepentirse[90]. Lo mismo se aplica si se trata de una mujer apóstata[91].

98. A quien no apostate y acepte la obligatoriedad de la oración, pero diga que no reza, se esperará a que pase el tiempo de una sola oración. Si no la reza, se le ejecuta[92].

99. Quien se niegue a entregar el zakāt[93], le será arrebatado a la fuerza.

100. Quien no haga la Peregrinación, que Al·lāh se encargue de él[94].

101. Quien no rece negando la obligatoriedad de la oración es considerado un apóstata. Se le proporcionarán tres días para que se arrepienta; y si no se arrepiente, se le ejecuta[95].

102. Quien insulte al Mensajero de Al·lāh[96] – que Al·lāh le bendiga y le dé

paz –, es ejecutado, sin que se acepte su arrepentimiento[97].

103. El ḏimmī[98] que insulte al Profeta – la paz sea con él – o a Al·lāh – exaltado sea – sin que ello tenga que ver con su religión infiel[99], será ejecutado a no ser que se haga musulmán.

104. El patrimonio del apóstata va a parar a la Comunidad de Musulmanes[100].

[El bandolerismo o muḥāraba]

105. Al salteador no se le perdona si se le captura. Y se le ejecuta en el caso en que hubiese matado a alguien[101].

106. Si no hubiese matado a nadie, el Imām decidirá qué castigo aplicarle según la envergadura de sus crímenes y la longitud de su historial criminal, pudiendo:

- ejecutarle[102],
- crucificarle[103] y luego ejecutarle,
- cortarle la mano derecha y el pie izquierdo,
- exiliarle a otro lugar[104] donde sea encarcelado hasta que se arrepienta.

107. Si no se le hubiese podido capturar y viene por sí mismo arrepentido[105], se le perdonarán sus atentados contra los derechos de Al·lāh[106]; pero habrá de pagar los realizados contra los derechos de los hombres, ya sean éstos materiales[107] o de sangre[108].

108. El ladrón[109] habrá de pagar todo bien que haya sustraído.

109. Cuando una banda de criminales perpetra un robo con intimidación que resulta en homicidio o un homicidio con el robo por móvil, se ejecutará a la banda entera, aunque quien haya perpetrado el homicidio haya sido un solo miembro de dicha banda.

110. Se ejecutará a todo musulmán que mate a un cristiano o judío[110] si el asesinato hubiese tenido el robo como móvil o si fuese resultado de un acto de bandidaje[111].

[Fornicación[112] o zinā]

111. La persona libre que posea la cualidad de iḥṣān y que fornique[113] será lapidada[114] hasta la muerte.

112. La cualidad de iḥṣān consiste en haber[115] contraído matrimonio y haberlo consumado de modo legalmente válido[116].

113. Si dicha persona careciese de la cualidad de iḥṣān, se le propinaría cien latigazos y le exiliaría el Imām a otra ciudad[117] donde sufriría prisión por un año.

114. El esclavo o esclava que cometa adulterio recibirá cincuenta latigazos, estén casados o no.

115. Ni los esclavos ni la mujer libre sufrirán exilio con prisión.

[Evidencias necesarias para declarar culpable de fornicación]

116. Quien fornique no podrá ser castigado a no ser que:

- confiese[118],
- haya embarazo evidente[119],
- presten testimonio cuatro hombres libres adultos dignos de confianza que confiesen haber presenciado el acto y lo describan[120] "como el palillo que entra en el bote de kohol".

117. Dichos testimonios se han de presentar a la vez[121]. Y si uno de los cuatro no llega a describir el acto del modo indicado, los tres testigos que así lo hubiesen hecho serán castigados por calumnia[122].

[Fornicación perpetrada por menores]

118. A quien no haya alcanzado la pubertad no se le aplicará la pena legal por fornicación[123].

[Fornicación con esclavas]

119. Se aplicará la pena legal a quien copule con la esclava de su padre.

120. Mas no se aplicará dicha pena a quien copule con la esclava de su hijo. No obstante, tendrá que restituir el precio de la misma aunque ésta no quede embarazada.

121. Se le aplicará un correctivo a quien copule con la esclava que posea en asociación con otro[124], teniendo que restituir su valor[125] si posee dinero suficiente para ello.

122. Si dicha esclava no queda embarazada, el copropietario podrá elegir entre seguir siendo copropietario de la misma o que se le restituya el valor de su parte.

[Violación]

123. Si una mujer que queda embarazada[126] alega que fue violada, no se la creerá[127] y se le aplicará la pena legal, a no ser que:

- un testigo testifique que presenció cómo su violador la raptó, llevándosela consigo;
- hubiese venido pidiendo auxilio cuando tuvo lugar la violación;
- hubiese venido sangrando.

124. Si un cristiano[128] viola a una musulmana, se le condenará a muerte[129].

[Retractación de la confesión de adulterio]

125. Quien se retracte de su confesión de fornicación será dejado en libertad.

[Aplicación a esclavos de la pena por fornicación]

126. El amo aplicará a su esclavo o esclava la pena de fornicación[130] si:

- hay embarazo;
- cuatro testigos, aparte del amo, prestan testimonio;
- hay confesión.

127. No obstante, si la esclava está casada con un hombre libre o con un esclavo no perteneciente al amo, la pena sólo la podrá aplicar el Sultán.

[Homosexualidad]

128. La práctica de sodomía de un hombre libre con otro que acepta voluntariamente entraña la lapidación de ambos[131], posean o no la cualidad de iḥṣān.

[La calumnia o qaḏf[132]]

129. El hombre[133] libre[134] que calumnie recibirá un castigo de ochenta latigazos.

130. El esclavo recibirá cuarenta latigazos si calumnia y cincuenta si fornica.

131. El infiel recibirá también ochenta latigazos si calumnia.

132. Calumniar a un esclavo o a un infiel no conlleva pena legal[135].

133. Se le aplicará la pena legal a quien calumnie a la menor viripotente.

134. A quien calumnie al varón menor no se le aplicará la pena legal[136].

135. Los menores no recibirán castigo alguno por calumnia o fornicación.

136. Quien niegue la filiación de alguien[137] recibirá el castigo por calumnia[138].

137. La insinuación calumniosa también se castiga con la pena legal.

138. Quien le diga a un hombre: "¡homosexual!", será castigado por calumnia.

[Acumulación de penas]

139. Quien calumnie a un grupo de personas recibirá un solo castigo legal a instancias de cualquiera de ellos que le demande. Tras ello, la demanda de los demás no entrañará pena alguna.

140. Quien tome vino y fornique recurrentemente recibirá un solo castigo legal por todo ello.

141. Lo mismo se aplica a quien calumnie[139] a un grupo de personas.

142. A quien haya de aplicársele castigos legales y pena de muerte, se le aplicará tan solo la pena de muerte.

143. A no ser que haya habido calumnia, en cuyo caso se aplicaría el castigo legal de la misma antes de aplicar la pena de muerte.

[Consumición de bebidas embriagantes]

144. Quien beba vino o licor embriagante[140] será castigado con ochenta latigazos[141], se embriague o no[142], sin que tenga que sufrir prisión alguna.

[Modo de aplicación de las penas]

145. Al varón se le desvestirá para recibir la pena[143].

146. A la mujer no se le quitará más que las prendas que la puedan proteger de los golpes.

147. A ambos se les aplicará la pena sentados.

148. A la embarazada no se le aplicará la pena hasta que no dé a luz.

149. Tampoco se le aplicará la pena a la persona enferma de gravedad hasta que no se reponga.

[Bestialismo]

150. No se ejecutará al que cometa bestialismo, mas se le aplicará un correctivo.

[El robo o sariqa[144]]

151. A quien robe un cuarto de dinar de oro, un artículo cuyo valor ascienda a tres dirhams con fecha del día en que se cometió el robo o plata cuyo peso es de tres dirhams, se le cortará la mano si ello hubiese estado bajo custodia[145].

152. Al que robe aprovechándose de un descuido[146] no se le amputará la mano.

153. A quien robe lo arriba mencionado[147] se le cortará la mano[148], ya sea hombre, mujer o esclavo.

154. Si luego vuelve a robar, se le cortará el pie opuesto[149]. Si repite[150], se le cortará la otra mano[151]. Si vuelve a reincidir, se le cortará el otro pie[152]. Y si, finalmente, vuelve a robar[153], se le azotará y encarcelará.

155. A quien confiese haber robado, se le cortará la mano; pero si se retracta, se le eximirá de la amputación.

156. No obstante, deberá restituir el valor del objeto robado, si lo posee. En caso de no poseerlo, quedará endeudado por ello.

[Circunstancias Eximentes]

157. Quien robe un bien de un lugar custodiado no recibirá la pena de amputación hasta que no saque físicamente lo robado del mencionado lugar[154].

158. Lo mismo se aplica al sudario que se roba de una tumba[155].

159. A quien robe en una casa en la que se le ha permitido la entrada no se le aplicará la pena de amputación[156].

160. Al que robe aprovechándose de un descuido no se le aplicará la pena de amputación.

161. La confesión de un esclavo que pueda resultar en la aplicación de una pena corporal, tal y como azotes y amputación, es vinculante.

162. Mas su confesión no es vinculante si se trata de una pena que vaya a hacerle propiedad de otro que no sea su dueño.

163. No se aplicará la pena de amputación cuando se robe:

- la fruta colgada del árbol
- el cogollo que se halla en la palmera,
- el ganado que pace, a no ser que se encuentre en su corral,
- los dátiles, a no ser que se encuentren en su secadero.

[Intercesión]

164. No se intercederá por[157] aquel cuyo robo o fornicación haya sido denunciado ante el Imām[158].

165. No obstante, se discrepa con respecto al culpable de calumnia[159].

[Carterismo y robo de bienes públicos]

166. A quien le robe a otra persona lo que tenga en la manga, se le amputará la mano[160].

167. A quien robe de los almacenes públicos[161], del tesoro público[162] o del botín de guerra[163], se le amputará la mano.

168. Según otra opinión, se le amputará la mano sólo si lo que roba excede en tres dirhams la parte de botín que le corresponde.

[Restitución de lo robado]

169. Al ladrón que haya sufrido la pena de amputación y que sea solvente se le exigirá la restitución del valor del objeto robado.

170. Si no es solvente, no se le exigirá restitución alguna.

171. Y se le exigirá la restitución del valor del objeto robado al ladrón insolvente en los robos que no entrañan amputación[164].

---

[1] Se refiere a dos testigos de integridad que den fe del homicidio sin contradecirse.

[2] El juramento de qasāma se hace necesario cuando:

- el homicida se halla en sus plenas facultades mentales, es adulto, su religión y su estado civil de libertad o esclavitud coincide con el de la víctima,
- los miembros del clan de la víctima están de acuerdo en que no van a perdonar al homicida,
- los que juran son dos o más miembros del clan de la víctima,
- los miembros del clan han presentado una prueba que refuerza la suposición de culpabilidad del homicida (tal y como un testigo de integridad que haya visto al homicida junto a la víctima manchado de sangre y con un cuchillo en la mano, etc.).

[3] se ha de cumplir la condición de que sean familiares agnaticios.

[4] El juramento reza lo siguiente: "billāhi-l-laḏī lā ilāha illa huwwa que fulano ha matado a mengano o que mengano ha muerto debido al golpe de fulano".

[5] Si un grupo mata a golpes a una persona y no se sabe cuál de ellos fue el autor material del golpe que mató a la víctima, el clan de la víctima emitirá la qasāma y elegirán a un miembro del grupo que será ejecutado. El resto de los miembros del grupo homicida serán azotados cien veces y encarcelados por un año.

[6] O sea, un día o más, aunque no coma ni beba efectivamente.

[7] Todos o algunos de ellos.

[8] Si no jura los cincuenta juramentos, ingresará en prisión, no pudiendo salir hasta que no lo haga.

[9] Siendo el caso que la parte acusadora se niega a jurar.

[10] Esta es la opinión de ᶜAbd al-Mālik. Ibn al-Qāsim dice que si dos juran, el resto queda eximido.

[11] Si no hay hombres que juren, no habrá juramento.

[12] Un ejemplo de ello es que la víctima deje un hijo y una hija. Al dividirse los cincuenta juramentos entre ambos, al hijo le corresponden 33 juramentos y 1/3 de juramento; y a la hija, 16 juramentos y 2/3 de juramento. Según la regla, la hija posee la fracción más grande. Por consiguiente, el hijo jura 33 juramentos y la hija 17.

[13] A fin de que se sea consciente de la solemnidad y de la gravedad del acto.

[14] Algo así como tres millas de distancia.

[15] Ya que la qasāma se aplica sólo en casos de homicidios.

[16] Por no existir equivalencia en libertad y esclavitud entre el homicida y la víctima. El hombre libre que mata a un esclavo tan solo ha de restituir el valor de dicho esclavo a su dueño. En ningún caso se le puede aplicar el talión.

[17] Por no existir equivalencia en la religión entre el homicida y la víctima. El musulmán que mata a un cristiano o a un judío tan sólo ha de pagar el precio de la sangre de dicho cristiano o judío. En ningún caso se le puede aplicar el talión.

[18] Se trata de dos ejércitos que se creen con el derecho legal de luchar el uno contra el otro. Las vidas que se pierdan en dichas refriegas no están protegidas por la Ley.

[19] Se refiere a un lugar público de dicho vecindario. No a un lugar de dicho vecindario que pertenece a una gente determinada.

[20] Aunque el asesino sea un hombre libre musulmán y la víctima un esclavo, un cristiano o un judío. Eso es así, ya que el homicidio cuyo móvil es el robo cae dentro de la categoría de bandidaje.

[21] Se entiende que le perdona antes de morir.

[22] A condición de que sea adulto y se halle en sus plenas facultades mentales.

[23] Asimismo, las hermanas no tienen potestad para perdonar en presencia de los hermanos. El perdón incumbe a los familiares agnaticios.

[24] Esta pena se aplica también cuando no se puede aplicar el talión por falta de concordancia en religión y estatus social de libertad o esclavitud entre el homicida y la víctima.

[25] Se trata de la compensación económica que el homicida involuntario o el homicida voluntario paga a los familiares de la víctima cuando aquél es perdonado por éstos.

[26] Se acepta la diya del homicidio voluntario cuando hay perdón por parte de los familiares de la víctima o cuando no se puede aplicar el talión por falta de concordancia en religión y estatus social de libertad o esclavitud entre el homicida y la víctima.

[27] Se entiende que el padre le lanza el objeto de hierro a su hijo sin intención de matarlo.

[28] A no ser que haya un claro indicio de que hubo voluntad de cometer asesinato.

[29] A los herederos de su hijo con exclusión de él.

[30] Esta es la opinión preferente.

[31] Musulmana libre.

[32] Musulmán libre. Ello supone 500 dinares de oro.

[33] Es la mitad que la diya del musulmán libre: 500 dinares.

[34] 250 dinares.

[35] En dinares, serían 66 dinares y 2/3 de dinar.

[36] 33 dinares y 1/3 de dinar.

[37] Esto también se aplica si se cortan ambas manos desde las muñecas.

[38] Esto es así cuando el corte es involuntario o voluntario, pero no se aplica el talión por las razones aludidas en la nota 26.

[39] Esto también se aplica si se cortan ambos pies desde los tobillos.

[40] Esto se aplica en la amputación involuntaria. Si es voluntaria, se aplicará el talión. En el caso del tuerto, la extracción de su ojo sano implica el pago total de la diya.

[41] Esto se aplica si pierde la capacidad de audición de ambos oídos. Si la pierde de sólo uno, pagará media diya.

[42] Ya sean amputados de raíz o sólo las areolas.

[43] Involuntaria.

[44] Ver art. 54.

[45] O muela.

[46] De la mano o el pie.

[47] Involuntariamente. Si se hace voluntariamente, se aplicará el talión.

[48] O el dedo gordo del pie.

[49] Ya sea provocada voluntaria o involuntaria, ya que en este tipo de herida no se aplica el talión por correr peligro la vida del culpable si se le intentase aplicar el talión.

[50] La definición legal de esta herida sólo es aplicable cuando es infligida en el cráneo, la frente o las mejillas.

[51] Quedando el cerebro cubierto tan solo por una ligera membrana.

[52] Esta herida sólo es infligida en el cráneo o la frente.

[53] 333 dinares.

[54] Es la herida que llega a las entrañas. Se inflige en la espalda o el abdomen.

[55] La decisión que toma el juez en estos casos se llama ḥukūma y consiste en lo siguiente:

Se valora al herido sin la herida como si fuese un esclavo, dando un valor A. Luego se le valora con la herida dando un valor B. A menos B da C, que es lo que bajaría el herido de valor si fuese un esclavo.

C guarda una proporción de un X % con respecto a A, que es el precio sin la herida. Esa proporción del X % de devaluación que el esclavo sufriría si se le infligiese la herida es la que paga el que ha provocado la herida pero en relación a la diya de la víctima, ya que se trata de una persona libre. O sea, que el que ha provocado la herida paga un X % de la diya del herido.

Ejemplo:

A un herido se le inflige una herida. Se toma al herido y se le valora sin su herida como si fuese un esclavo. Ello da un valor de 100 dinares. Luego se le valora con la herida, dando un valor de 90 dinares. 100 – 90 = 10. 10 dinares es lo que el herido, tomándolo imaginariamente como un esclavo, se deprecia. La proporción entre 100 y 10 es de un 10%. Por lo tanto, sería un 10% de la diya de dicho herido lo que debería de pagar la persona que le provocó la herida. Si la diya del herido, por ser varón , musulmán y libre, es de 1.000 dinares, se le pagarán 100 dinares. O sea, el 10% de su diya.

No obstante, hay que dejar claro que al no haber esclavos en la actualidad, se desconoce el precio que tendrían; por lo que la operación de ḥukūma es de difícil, si no imposible, aplicación en nuestros días. Por lo tanto, este punto de la ley precisa del iŷtihād apropiado para nuestros días.

[56] Estas indemnizaciones se pagan cuando la herida se inflige inintencionadamente. Si se inflige intencionadamente, se aplicará el talión.

[57] O inferior a la ŷā'ifa.

[58] Si dejan desfiguración, se aplicará el artículo 58. Este artículo hay que entenderlo a condición que la herida haya sido infligida inintencionadamente.

[59] Como por ejemplo el esternón.

[60] En el caso de golpes propinados con las manos o con objetos contundentes que no corten la carne, no se aplica el talión, sino que se aplica un correctivo según lo considere apropiado el juez. El arrancar los cabellos o los pelos de la barba o del bigote obligan también a la aplicación de un correctivo a discreción del juez.

El talión que se aplica en los cortes ha de coincidir en longitud, anchura y profundidad.

[61] Esta diya se paga cuando ha habido perdón o no se pueda aplicar el talión por falta de concordancia en religión y estatus social de libertad o esclavitud entre el homicida y la víctima.

[62] Esta regla es así por la posibilidad de que exista un arreglo entre el asesino y alguno de los miembros del clan de la víctima para que el asesino sea perdonado.

[63] Esta primera opinión es la más difundida.

[64] Este caso está exento de responsabilidad penal alguna.

[65] Un ejemplo de esto es una mujer a la que le corresponden 30 camellos como indemnización a 3 dedos que se le han amputado (a 10 camellos por dedo). Si se le amputan 4 dedos, la indemnización, en vez de ser de 40 camellos, será de 20 camellos. Ello es así, ya que 40 camellos sobrepasa el tercio de la diya del hombre (100 camellos), por lo que hay que reducir la indemnización a la mitad de lo que teóricamente le correspondería. Esta ley está avalada por el consenso de los legistas de Medina.

[66] Ello es así si hubiese existido conspiración por parte de todos los miembros del grupo para matar a la víctima.

[67] Por haberse embriagado conscientemente y a sabiendas, no por accidente.

[68] Y si no tiene dinero, se le adeudará dicha cantidad hasta que tenga dinero y la pague.

[69] Musulmán.

[70] Musulmán o no. Ahora bien, el hombre libre cristiano o judío sí es ejecutado por matar a un esclavo musulmán. A lo que está obligado el hombre libre musulmán que mata a un esclavo es a abonar su valor al amo.

[71] Libre o esclavo.

[72] Libre o esclavo.

[73] Si el agresor y la víctima concuerdan en Islam y libertad, se aplicará el talión por heridas y por asesinato. Y si el agresor es de categoría superior a la víctima, no se aplicará talión alguno.

[74] Ya que pueden controlar al animal.

[75] Como golpeándolo con la cola o la cabeza o mordiéndolo.

[76] El homicida paga con los miembros de su clan.

[77] El nombre técnico de esto en árabe es gurra.

[78] Significa que esta indemnización es heredada por los herederos del feto según el Corán. Si es el padre el que golpea a la madre, el padre no hereda. Y si es la madre la que provoca el aborto, la madre no hereda, por lo figurante en los artículos 86 y 87. La indemnización será pagada aunque el embarazo perdido hubiese sido causado por fornicación o adulterio.

[79] Y quien no hereda no tiene capacidad para excluir a otros de la herencia.

[80] Siempre que sea musulmán.

[81] Intencionada o inintencionadamente.

[82] A no ser que el asesinato hubiese tenido como móvil el robo; en cuyo caso se le ejecutaría.

[83] Y aunque la víctima sea musulmán o no; libre o esclavo.

[84] Libre de defectos físicos y psíquicos.

[85] Si rompe el ayuno intencionadamente y sin pretexto, comenzará desde el principio. Si lo rompe por descuido o enfermedad, puede continuarlo después.

[86] A título meritorio, no obligatorio.

[87] Se trata de quien practica la brujería perjudicando la salud física y mental de la gente.

[88] Tanto el zindīq como el brujo, si se arrepienten antes de que se les descubra cometiendo sus respectivos crímenes, su perdón será aceptado.

[89] Quien abandona pública y claramente la religión del Islam después de haberla abrazado o haber nacido de padre musulmanes.

[90] Si no se arrepiente, se le ejecutará a la puesta del Sol del tercer día.

[91] A la embarazada, se le espera a que dé a luz.

[92] La ejecución en todos estos casos es por decapitación. No se le ejecuta por apostasía, sino como castigo.

[93] No por negarlo como uno de los pilares del Islam, sino por errónea interpretación u obstinación. Si niega la "pilaridad" del zakāt, se le ejecuta por apóstata.

[94] O sea, no se le castigará por ello.

[95] Se le ejecuta por apostasía, lo cual implica que:

- no se le reza la oración fúnebre,
- no se le entierra en un cementerio musulmán,
- sus herederos no le heredan,
- sus riquezas van a parar al tesoro Público de los musulmanes.

[96] Atribuyéndole una deficiencia o denigrándole. Lo mismo se aplica a quien insulte a cualquier otro profeta o ángel acerca del cual hay consenso con respecto a su cualidad de profeta o ángel.

[97] Si se arrepiente, se le ejecutará como castigo. Y si no se arrepiente, se le castigará por apostasía.

[98] El cristiano o judío que vive en territorio musulmán y que paga el impuesto de la ŷizia.

[99] Como que digan que Muḥammad - la paz sea con él - no es profeta en absoluto o que Allāh no es bondadoso. No obstante, si dicen que Muḥammad es profeta sólo de los árabes o que Allāh es trino, no se les ejecuta porque forma parte de su religión infiel.

[100] O sea, al Tesoro Público de los musulmanes denominado en árabe bait al-māl.

[101] Ya sea la víctima esclavo o infiel y aunque le perdone el clan de la misma.

[102] La ejecución puede llevarse a cabo por decapitación o fusilamiento.

[103] Atándole a un tronco o poste.

[104] Cuya distancia mínima ha de ser la que hace permisible acortar la oración 48 millas o 78 Km.

[105] O sea, se entrega a las autoridades.

[106] Que sería los castigos figurantes en los artículos 105 y 106.

[107] Estaría obligado a devolver la propiedad ajena que hubiese robado a no ser que se le perdone.

[108] Estaría sujeto a talión a no ser que el clan de las víctimas que hubiese matado le perdonasen a cambio de la diya.

[109] Ya robe asaltando o con nocturnidad; ya se le capture, o se entregue voluntariamente a las autoridades.

[110] O a un esclavo.

[111] Siempre y cuando, no se entregue voluntariamente a las autoridades. En dicho caso, pagaría la diya del cristiano o judío y restituiría el valor del esclavo.

[112] Hemos elegido traducir el término árabe zinā por fornicación, ya que el diccionario de la Real Academia Española define fornicación como "cópula fuera del matrimonio", lo cual incluye también al adulterio, definido como "cópula de persona casada con otra que no es su cónyuge". Por lo tanto, zinā, que aquí traduciremos como fornicación, es toda cópula de un hombre con una mujer que no es ni su esposa ni su esclava.

[113] Introduciendo el glande en la vagina o ano.

[114] La lapidación se realiza con piedras de tamaño normal. No se deberán utilizar piedras pequeñas que atormentarían al lapidado, ni piedras grandes que deformarían su cuerpo. Se protegerá al lapidado la cabeza y por debajo de la cintura, lanzándose las piedras al abdomen y el torso o la espalda.

[115] Es condición que el hombre sea adulto, libre y se halle en sus plenas facultades mentales. En la mujer es necesario que sea viripotente, libre y también se halle en sus plenas facultades mentales.

[116] "Contraer matrimonio de modo legalmente válido" significa que el contrato carezca de defectos formales; y "consumar el matrimonio de modo legalmente válido" significa que la cópula ha de tener lugar durante los períodos de pureza de la esposa, no cuando está menstruando o durante el puerperio. La cualidad de iḥṣān permanece a perpetuidad aunque la persona se divorcie posteriormente.

[117] Situada a tres días de viaje.

[118] De propia voluntad, siendo adulto y estando en sus plenas facultades mentales.

[119] Se entiende embarazo de la mujer libre carente de marido o de la esclava carente de amo. También se considera fornicación cuando la mujer casada da a luz, mediando entre el día de su matrimonio y el del parto un tiempo inferior al tiempo de embarazo mínimo establecido en seis meses lunares.

[120] Es decir, describan la penetración del pene en la vagina.

[121] El acto debe de haber sido presenciado a la vez por los cuatro testigos.

[122] Siendo el cuarto testigo castigado a discreción del juez.

[123] Pero se le deberá aplicar un correctivo.

[124] Aunque su socio le dé permiso para ello.

[125] Si queda la esclava embarazada.

[126] Y sin marido

[127] Ya que se presupone siempre que el acto sexual provocador del embarazo fue voluntario hasta que no se pruebe lo contrario.

[128] O judío.

[129] Ya que de ese modo lo que hace es romper el pacto de la ḏimma. Y toda ruptura de dicho pacto, es castigado con la muerte.

[130] También aplica el amo la pena de calumnia y bebidas embriagantes.

[131] A condición de que sean adultos. Si sólo uno de ellos es adulto, se le lapidará; y se le aplicará un correctivo al menor.

[132] Se refiere a la acusación de fornicación, adulterio u homosexualidad sin pruebas. En ello se incluye también, el impugnar sin pruebas el linaje o ascendencia de alguien.

[133] O mujer

[134] Adulto, musulmán o no.

[135] Ya que el honor del esclavo y el infiel no disfrutan de inviolabilidad. No obstante, quien les calumnie recibirá un correctivo.

[136] Ya que la deshonra no le afecta. A no ser que se le calumnie diciendo que se le ha sodomizado.

[137] Diciendo que no es hijo de su padre, nieto de su abuelo y así sucesivamente, independientemente de cuán lejos se remonte en el linaje el calumniador que niega la filiación.

[138] La deshonra que causa a la persona la negación de su filiación es peor que la causada por acusarle de adulterio.

[139] Recurrentemente.

[140] Traducimos licor embriagante por la palabra nabīḏ, el cual consiste en dátiles o pasas fermentados en agua.

[141] Se le aplicará el castigo después de que recobre la sobriedad. La prueba en su contra deberá ser en base a:

- su propia confesión,

- que dos testigos de integridad le hayan visto embriagarse,
- que le huela el aliento a vino o licor.

[142] El autor está aludiendo aquí a Abū Ḥanīfa, el cual no permite que se aplique el castigo por consumición de licores embriagantes cuando se haya consumido una cantidad que no llegue a embriagar.

En cuanto a la consumición de estupefacientes, el castigo que se aplica es el correctivo que el juez disponga.

[143] Se le despojará de toda ropa excepto la que cubra sus desnudeces.

[144] El robo se define como la sustracción de lo ajeno llevado a cabo de modo subrepticio.

[145] La custodia o ḥirz en árabe depende de los usos y costumbres del lugar. Un bien puede considerarse que estaba bajo custodia o no según el lugar, las personas y la naturaleza misma de dicho bien.

[146] "Robar aprovechándose de un descuido" o ijtilās en árabe es definido como la sustracción de lo ajeno iniciada subrepticiamente y finalizada a ojos vistas.

[147] Se refiere a lo mencionado en el artículo 151.

[148] La derecha.

[149] El pie izquierdo.

[150] Por tercera vez.

[151] La izquierda.

[152] El derecho. La mano se corta por la muñeca y el pie por el tobillo.

[153] Por quinta vez.

[154] Aunque lo saque lanzando el objeto robado fuera de donde estaba bajo custodia.

[155] Si dicho sudario cuesta un cuarto de dinar o más.

[156] Robar en una casa o negocio en el que se le ha permitido la entrada se llama técnicamente "engaño" o jiyāna.

[157] El Imām no podrá, por lo tanto, perdonarle, ya que al denunciarse el hecho, la aplicación de la pena se convierte en un derecho de Allāh.

[158] Con "Imām" se refiere aquí a la autoridad judicial del Juez que representa al Imām o Emir.

[159] La opinión más difundida es que sí se puede interceder o perdonar al culpable, ya que la aplicación de la pena de calumnia es un derecho que pertenece al calumniado.

[160] Ya que se considera que lo que se halla en la manga o bolsillo de alguien está bajo custodia.

[161] Donde el Sultán deposita alimentos y otros bienes.

[162] Donde el Sultán deposita oro y plata.

[163] Tras reunirlo.

[164] Por ser de un valor inferior a un cuarto de dinar.

Libro P: Derecho Procesal

p CAPÍTULO SOBRE SENTENCIAS JURÍDICAS

Y TESTIFICACIÓN

[Procedimiento Judicial]

1. La prueba ha de aportarla el demandante[1] y el juramento lo ha de prestar el que niegue los cargos[2].

2. No se prestará juramento hasta que no se establezca la existencia de relación entre ambas partes[3] o una sospecha con fundamento[4]. Pues así juzgaban los jueces de Medina[5].

3. Dijo ᶜUmar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz: "Se crearán nuevas sentencias a medida que se creen nuevos delitos"[6].

4. Si el demandado se niega a jurar, no se fallará a favor del demandante hasta que éste no jure precisando el objeto de su demanda[7].

[El Juramento o yamīn]

5. El juramento es diciendo: "wal·lāhil laḏī lā ilāha illa hu"[8].

6. Se jurará de pie[9] ante el minbar del Profeta[10] – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – a partir de un cuarto de dinar en adelante.

7. En cualquier lugar que no sea Medina, se jurará a partir de la misma cantidad en el lugar más venerado[11] de la mezquita aljama[12].

8. El infiel jurará por Al·lāh en el lugar que venere.

[Aportación de pruebas]

9. Si tras haber prestado juramento el demandado, el demandante da con una prueba evidente cuya existencia desconocía, se fallará a su favor en virtud de la misma[13].

10. Pero si conocía de su existencia, no le será aceptada. Según otra opinión, sí se le acepta.

[Fallo con un solo testigo y un juramento]

11. Se fallará a favor de quien presente un testigo y emita un juramento en casos patrimoniales[14].

12. Mas ello no constituirá prueba aceptable en materia de matrimonio, divorcio o penas legales[15].

13. Tampoco constituirá prueba aceptable en materia de heridas y mutilaciones intencionadas u homicidio; a no ser que en este último caso se trate del juramento qasāma[16].

14. Según otra opinión, sí constituiría prueba aceptable en materia de heridas y mutilaciones[17].

[Testimonio presentado por mujeres]

15. El testimonio de las mujeres es sólo aceptable en lo patrimonial[18].

16. El testimonio de cien mujeres equivale al de dos mujeres, el cual, a su vez, equivale al de un hombre.

17. Se fallará a favor de los casos en que se presente el testimonio de dos mujeres acompañado del testimonio de un hombre o de un juramento; siempre que se trate de casos que acepten como evidencia un solo testigo acompañado de un juramento.

18. Está permitido el testimonio de dos mujeres en aquello que los hombres no presencian, tal y como partos, vagidos[19], etc[20].

[Testimonios inválidos]

19. No está permitido el testimonio de uno de los litigantes y el de una persona de dudosa reputación.

20. Sólo se acepta el testimonio de testigos íntegros[21].

21. No está permitido el testimonio de:

- la persona a la que se le haya aplicado una pena legal,
- el esclavo,
- el menor,
- el infiel.

22. Si el castigado por fornicación se arrepiente, su testimonio será aceptado excepto en los casos de fornicación[22].

23. No está permitido el testimonio de:

- el hijo a favor de sus padres,
- los padres a favor de su hijo,

– el marido a favor de su esposa,

– la esposa a favor del marido[23].

24. El testimonio de una persona de integridad moral en favor de su hermano es válido[24].

25. No está permitido el testimonio de:

– la persona conocida por mentir,

– quien comete abiertamente transgresiones mayores,

– quien busque ser beneficiado,

– quien quiera evitar ser perjudicado,

– el tutor testamentario a favor del huérfano que tutela.

26. No obstante, el tutor testamentario sí podrá testificar en contra de su tutelado.

[Autorización y desautorización de testigos]

27. No está permitido que las mujeres autoricen o desautoricen testigos[25].

28. La única fórmula aceptable para autorizar a un testigo es que se diga: "doy fe de que fulano es ᶜadlun riḍā"[26].

29. Una sola persona no es suficiente para autorizar o desautorizar testigos[27].

[Testimonio de menores]

30. En caso de heridas[28], el testimonio de menores es aceptado mientras no se les disperse ni intervenga entre ellos un adulto[29].

[Litigios en materia de ventas]

31. Si ambas partes de una venta discrepan[30], se hará jurar al vendedor, obligando al comprador a aceptar la mercancía[31].

32. De otro modo, el comprador jurará también[32], quedando libre de aceptar la mercancía.

[Litigios en materia de propiedad]

33. Si dos personas litigan sobre la propiedad de un artículo, que jure cada uno y que se lo repartan entre ambos.

34. Si cada uno aporta una prueba, se fallará a favor del que presente la prueba más fehaciente[33].

35. Si ambas pruebas son igualmente fehacientes, jurarán ambos litigantes y se repartirán el artículo.

[Retractación del testimonio]

36. Si un testigo se retracta de su testimonio tras haberse emitido sentencia, se le obligará a indemnizar los daños causados por su testimonio, si confiesa haber testificado en falso[34]. Tal es la opinión de los discípulos de Mālik.

[Litigio entre poderdante y apoderado]

37. Se considerará como verdadera la alegación de quien alegue haber devuelto:

- el artículo que ha sido puesto bajo su poder[35],
- el artículo que le ha sido encomendado que venda,
- el precio de la venta que le ha sido encomendado realizar,
- el depósito dejado a su recaudo,
- el dinero entregado para llevar a cabo un qirāḍ[36].

38. Si un agente alega haber realizado una entrega que le haya sido encomendada hacer y el supuesto receptor niega haber recibido nada, el agente deberá presentar prueba de la entrega o cubrir la garantía de la misma.

[Litigio entre tutor y tutelado]

39. Del mismo modo, el tutor de los huérfanos ha de presentar evidencias de los gastos de manutención[37] o de que les ha hecho entrega del patrimonio que les pertenece[38] [39].

40. Si los huérfanos se hallaban bajo la custodia directa del tutor, la palabra de éste será aceptada como válida si alega gastos de manutención razonables[40].

[Acuerdo amistoso o ṣulḥ]

41. El acuerdo amistoso está permitido siempre que no resulte en algo prohibido.

42. Está permitido el acuerdo amistoso en virtud de un reconocimiento[41] o una negación[42].

[La esclava que se hace pasar por mujer libre]

43. El amo de la esclava embaucadora, que se casa haciéndose pasar por mujer libre, tiene derecho a recuperarla y recuperar el valor del hijo que ésta conciba[43], con fecha del día en que se emita la sentencia a su favor.

[Derecho de recuperación de una esclava]

44. Quien tenga derecho a recuperar una esclava[44] que haya dado a luz, tendrá derecho al valor de la misma y al valor del hijo[45] con fecha del día de la sentencia favorable.

45. Según otra opinión, tendrá derecho a recuperar a la esclava y a recuperar el valor del hijo.

46. Según otra opinión, sólo tendrá derecho a recuperar el valor de la esclava[46]. A no ser que acceda a aceptar el valor del precio por el que el usurpador la vendió.

47. Si la esclava obra en poder del usurpador, éste recibirá la pena legal[47] y el hijo que haya concebido será esclavo del amo junto con su madre[48].

[Derecho de recuperación de tierras]

48. Quien tenga derecho a recuperar tierras[49] que hayan sido urbanizadas que pague al urbanizador el valor de lo urbanizado.

49. Si se niega a pagar el valor de lo urbanizado, que el comprador le pague el valor de las tierras sin urbanizar.

50. Si se niega a aceptarlo[50], se convertirán en co-propietarios en función del valor de lo que cada uno haya aportado.

51. Al usurpador se le ordenará que derribe sus construcciones, destruya sus cosechas y arranque sus árboles.

52. Si el legítimo dueño así lo desea, podrá pagar al usurpador el valor de las construcciones ya demolidas y los árboles arrancados, tras deducir los gastos de demolición y arranque.

53. El legítimo dueño no estará obligado a pagar nada que deje de tener valor tras los efectos de la demolición y el arranque[51].

[Incremento de los bienes usurpados]

54. El usurpador deberá devolver todo beneficio[52] que se haya derivado de los bienes usurpados[53].

55. Quien no haya usurpado no estará obligado a devolver beneficio alguno[54].

56. Tanto la cría del animal como el hijo de la esclava que no haya sido concebido con el amo[55] volverán a manos del dueño legítimo que detente el derecho de recuperación de las madres que se hallaban en manos de quien las había comprado o adquirido por otros medios.

57. Sufrirá pena legal aquel que usurpe una esclava y copule con la misma dejándola embarazada. Es más, el fruto de dicho embarazo será un esclavo.

[Regulaciones urbanísticas]

58. La reparación del piso inferior que amenaza derrumbarse incumbe al vecino que lo habita.

59. La reparación de las vigas de madera del techo también incumben al vecino del piso inferior.

60. El apuntalamiento de las habitaciones del piso superior incumbe al vecino del piso inferior si dicho piso amenaza derrumbarse, hasta que sea totalmente reparado.

61. El vecino del piso inferior será obligado a que repare su vivienda o que se la venda a quien vaya a repararla.

62. No se han de causar daños al prójimo[56] ni abusar de él[57].

63. No se ha de llevar a cabo aquello que perjudique al vecino de uno, tal como:

- abrir una ventana que dé a la casa del vecino, violando así su intimidad,
- abrir una puerta que dé a la puerta del vecino[58],
- hacer una excavación que perjudique a su vecino, aun dentro de los límites de la propiedad de uno.

64. El muro medianero es otorgado por sentencia a aquel en cuyo lado se encuentre el maderamen y el enladrillado.

[Regulación de aguas]

65. No se ha de impedir el acceso al agua sobrante, impidiendo así que el ganado paste[59].

66. Los que caven pozos para dar de beber a su ganado tienen más derecho a usar dichos pozos que los demás.

67. Una vez que los dueños de los pozos den de beber a su ganado, los demás tendrán el mismo derecho a usar dichos pozos.

68. Quien tenga en sus tierras un manantial o un pozo, tendrá derecho a impedir que los demás lo usen, a no ser que el pozo de su vecino se colapse y tema no poder regar su cosecha. En dicho caso, no podrá impedir a su vecino que tome el agua que le sobre.

69. Y hay discrepancia en si tiene derecho a ser remunerado por ello o no[60].

[Otras regulaciones urbanísticas]

70. No se deberá impedir al vecino de uno que inserte una viga en su muro.

71. Mas si se niega, no se le podrá sentenciar jurídicamente a aceptarlo.

[Daños causados por el ganado]

72. Los desperfectos que el ganado cause durante la noche en sembrados y vallas serán responsabilidad de sus dueños.

73. Mas éstos no estarán obligados en cuanto a los desperfectos que el ganado cause durante el día.

[Demandas contra personas en bancarrota]

74. Quien encuentre su mercancía en posesión de quien se declare en bancarrota[61], que tome la parte que le corresponda junto a los demás acreedores o que tome su mercancía si ésta es fácilmente identificable.

75. En caso de muerte del deudor, que tome la parte que le corresponda junto a los demás acreedores[62].

[Aval de deudas]

76. El avalista se hace responsable del pago de la deuda[63].

77. El garante de la comparecencia de un deudor – salvo que se estipule lo contrario – será responsable de la deuda si no logra hacer que éste comparezca[64].

[Transferencia de deudas o ḥawāla]

78. Si un acreedor[65] acepta que la deuda a él debida[66] sea transferida a un tercero[67], no podrá ya exigírsela al deudor original[68] aunque el tercero se declare en bancarrota[69]. Siempre y cuando no haya habido engaño por parte del deudor original[70].

79. La transferencia de una deuda se realiza en base a una deuda previamente existente[71]. De otro modo, no se trata más que de un aval[72].

[Otras regulaciones concernientes al aval de deudas y bancarrota]

80. El garante no se hace responsable de la deuda más que si el deudor es insolvente o se halla ausente.

81. Con la muerte o la declaración en bancarrota del deudor, se hacen pagaderas todas las deudas por él contraídas. Mas ello no se aplica a las deudas a él debidas.

82. El esclavo con permiso para comerciar no podrá ser vendido para pagar las deudas que haya contraído.

83. Tampoco se le podrá exigir al amo el pago de dichas deudas.

84. El deudor quedará detenido hasta que se aclare su condición financiera[73].

85. El indigente no sufrirá detención alguna.

[Reparto de propiedad común o qisma]

86. Los inmuebles y tierras que puedan ser divididos sin perjuicio alguno, que se proceda a su reparto.

87. Cuando se trate de propiedades cuya división acarree perjuicio y uno de los copropietarios solicite que la propiedad en cuestión sea puesta a la venta, los otros serán forzados a aceptar aunque se nieguen.

88. El reparto por sorteo sólo puede efectuarse cuando se trata de artículos de una misma especie.

89. En dicho tipo de reparto[74], ninguno de los copropietarios pagará al otro diferencia en valor alguna.

90. En caso de artículos de valor desigual, el reparto sólo puede ser efectuado de mutuo acuerdo[75].

[El tutor testamentario o waṣī]

91. El tutor testamentario designado por otro tutor testamentario tiene el mismo rango que el original[76].

92. El tutor testamentario tiene derecho a negociar con el patrimonio de los huérfanos dejados bajo su tutela[77].

93. También tiene derecho a casar a las esclavas de éstos.

94. Si alguien designa como tutor testamentario a una persona poco fiable, se le destituirá[78].

95. Tras la muerte de la persona, se comienza por los gastos de amortajamiento[79]; luego, el pago de sus deudas; luego el cumplimiento del testamento; para finalizar con el reparto de la herencia.

[Derecho de los ocupadores de domicilios ajenos]

96. La casa cuya posesión es detentada por alguien en presencia de su dueño por un período de diez años acaba atribuyéndose al detentador.

97. Si el dueño se halla presente, es consciente de ello[80] y nunca ha reclamado nada[81], perderá su derecho a una posterior reivindicación.

98. La toma de posesión decenal realizada entre familiares naturales y familiares políticos es insuficiente[82].

[Reconocimiento de deuda realizado por el enfermo grave]

99. No está permitido que la persona gravemente enferma reconozca una deuda a favor de un heredero, o que reconozca que este último ha satisfecho el pago de una deuda con él contraída[83].

[Disposición testamentaria de realizar la Peregrinación en nombre del testador]

100. Si alguien dispone en su testamento que se realice la peregrinación en su nombre, esta disposición será ejecutoria.

101. No obstante, nosotros[84] preferimos las disposiciones caritativas[85].

102. Si la persona contratada para realizar la Peregrinación muere antes de llegar a su destino, será merecedora[86] del pago proporcional a la distancia por ella cubierta; debiéndose devolver el resto de los honorarios[87].

103. La persona contratada es responsable de lo que hubiese gastado durante el viaje[88].

104. A no ser que se la hubiese contratado a cambio de los gastos del viaje de ida y vuelta. En cuyo caso, si el viaje queda incompleto, los gastos los asumen quienes le hubiesen contratado[89].

105. En todo caso, si sobra algún dinero, la persona contratada estará obligada a devolverlo.

---

[1] Eso es así porque la parte demandante es la más débil, ya que la parte demandada está siempre exenta de culpa hasta que no se demuestre lo contrario.

[2] El que niega los cargos es la parte demandada. El juramento lo presta dicha parte cuando la parte demandante no logra presentar una prueba concluyente.

[3] La existencia de relación entre ambas partes se ha de demostrar en los casos civiles.

[4] La sospecha con fundamento se ha de demostrar en los casos penales. Esta reglamentación está establecida para evitar las denuncias y demandas sin fundamento alguno. No obstante, en la práctica jurídica actual ya no se aplica esta regla.

[5] Se trata de una práctica jurídica medinense cuyo fundamento no es la Sunna del Profeta – sobre él sea la paz –, sino el consenso de los Jueces y Jurisconsultos medinenses.

[6] Nuevas sentencias basadas en el Corán y la Sunna.

[7] Esto es de aplicación en casos civiles, no penales.

[8] Que significa: "Por Allāh, El cual no hay más dios que Él".

[9] A fin de investir el juramento con un halo de solemnidad.

[10] Si el que jura se halla en Medina.

[11] En el mihrab.

[12] Mezquita en donde se celebra la oración del viernes.

[13] Tras que jure que desconocía de la existencia de dicha prueba.

[14] En ello queda incluido todo lo mercantil y comercial.

[15] En dichos casos la evidencia se fundamenta con dos testigos de integridad o adules.

[16] Significa que la qasāma la puede emitir un solo testigo, no que un solo testigo acompañado por el juramento del demandante constituya una prueba definitiva en materia de homicidios.

[17] Y esta es la opinión más difundida.

[18] Ver nota 14.

[19] El primer llanto del recién nacido el cual constituye la condición necesaria para que dicho recién nacido herede o sea heredado.

[20] Tal y como defectos vaginales y corporales.

[21] Se trata de asiduos practicantes de los preceptos de la Ley islámica que no se dedican a cometer transgresiones mayores.

[22] Esta regla no está restringida a la fornicación únicamente, sino que se extiende a los demás tipos de transgresiones. Es en base a este artículo, que hay entender el primer punto del artículo 21.

[23] Una vez completamente divorciada, sí es válido su testimonio.

[24] Pero sólo en cuestiones patrimoniales y monetarias.

[25] La autorización o desautorización de un testigo es lo que un testigo responde ante el Juez cuando éste le pregunta sobre la integridad moral de una persona determinada.

[26] Significa que fulano es justo y satisfactorio. Justo con respecto a sus deberes para con su Señor y satisfactorio en el comportamiento con sus semejantes.

[27] Esto en lo referente a la autorización o desautorización pública. Con respecto a la secreta, sí es válido que lo haga una sola persona.

[28] También en caso de homicidio.

[29] Ya que ello puede hacer que el testimonio de los menores sea tergiversado.

[30] Con respecto al precio acordado.

[31] Al precio que diga el vendedor.

[32] Jurará que el precio acordado no es el que pretende el vendedor.

[33] A condición de que el que presente la prueba más fehaciente jure que no ha enajenado el artículo de modo alguno.

[34] La indemnización tendrá lugar confiese o no haber testificado en falso. Y ello es así, ya que en materia patrimonial tanto las equivocaciones intencionadas como las no intencionadas han de ser indemnizadas.

[35] Por ejemplo: A da a B una cantidad de dinero encomendándole que pague una deuda que A debe. Si, luego, A reclama el dinero a B y éste alega habérselo devuelto, se creerá a B, ya que la actuación de B como agente de A implica que A depositó libre y voluntariamente su confianza en B.

[36] Por lo tanto, el agente, el apoderado y el depositario son creídos en sus alegaciones por estar basados sus cargos en la libre y voluntaria confianza depositada en ellos por clientes. No obstante, los mencionados deberán de jurar sobre la veracidad de sus alegaciones. Ahora bien, si el poder, el depósito o el qirāḍ se constituyen ante presencia de testigos, las alegaciones de los mencionados no servirán de nada si no van substanciadas por el testimonio de testigos que presenciaron la devolución del capital encomendado, depositado o invertido en qirāḍ.

[37] Si los huérfanos no se hallaban bajo su custodia directa, de tal modo que el tutor les abonaba pagos de manutención mensuales o anuales.

[38] Tras que los huérfanos hubiesen llegado a la pubertad.

[39] Este artículo ha de aplicarse sólo en caso en que haya litigio entre el tutor y los huérfanos con respecto a si se pagaron o no gastos de manutención o con respecto a las cantidades abonadas.

[40] La palabra del tutor deberá, en este caso, ir acompañada de un juramento.

[41] De tal modo que el demandado reconozca la veracidad de la denuncia; pero se llegue a un acuerdo entregando el denunciado un bien diferente o una cantidad inferior que la exigida por el demandante.

[42] De tal modo que el demandado niegue la veracidad de la denuncia; pero se llegue a un acuerdo entregando el denunciado un bien diferente o una cantidad inferior que la exigida por el demandante. En este caso – y no desde el punto de vista jurídico, sino desde el punto de vista moral –, si el demandado que niega la veracidad de la denuncia está en lo cierto, le está moralmente prohibido al demandante tomar el bien entregado por el demandado a fin de llegar a un acuerdo amistoso.

[43] Ya que el hijo, al ser hijo de un hombre libre, es también libre.

[44] El derecho a recuperar la esclava se entiende, por ejemplo, en el caso de una esclava que es robada o usurpada y que va a parar a manos de otro amo por vía de compra o herencia. Posteriormente y tras una denuncia, el Juez se la concede a su dueño original.

[45] Si el hijo ha sido engendrado por un hombre libre que hubiese adquirido la esclava por vía legal.

[46] La primera de las tres opiniones es la preferible.

[47] Por fornicar.

[48] La misma suerte sufrirá el que compre la esclava a un usurpador a sabiendas de que ésta ha sido usurpada. O sea: recibirá el castigo por fornicación y su hijo será esclavo del amo legítimo.

[49] De manos de alguien que no las haya usurpado.

[50] O sea: la persona con derecho a recuperar las tierras.

[51] Tal y como la cosecha que aún no ha madurado o los mosaicos que adornasen las paredes de una casa.

[52] Tal y como el alquiler.

[53] Lo mismo se aplica al ladrón y al embaucador.

[54] Siempre y cuando, al haber adquirido el bien del usurpador, desconociese que se trataba de un bien usurpado.

[55] O sea: el amo que la compró o adquirió por otros medios. Si el hijo hubiese sido concebido con dicho amo, se aplicaría el artículo 44.

[56] Se entiende al prójimo que no te haya causado daño alguno.

[57] Se refiere a que cuando alguien le causa a uno un daño, no se debe responder con un daño superior al causado, sino igual o inferior a fin de que no haya abuso. Esto es aplicable a la gente común. En cambio, la elite responde al daño que se le causa con bondad.

[58] Ya que ello también viola la intimidad.

[59] Esto se entiende cuando un pozo colinda con un pastizal. El dueño de dicho pozo no ha de negarle el agua que le sobre a los propietarios del ganado que pasta en el pastizal colindante, obligándoles así a que se marchen en busca de otros pastizales.

[60] La opinión más sólida es que el vecino no tiene derecho a ser remunerado siempre que aquel a quien se la haya derrumbado o colapsado el pozo se apresure a repararlo.

[61] Se entiende que A ha vendido a B una mercancía C y que luego B se ha declarado en bancarrota.

[62] No pudiendo tomar su mercancía directamente.

[63] Cuando el deudor es incapaz de satisfacerla.

[64] En la fecha del vencimiento de la deuda.

[65] Un acreedor A.

[66] Debida por B.

[67] O sea: A acepta que la deuda, en vez de pagársela B, se la pague C.

[68] O sea: A ya no podrá exigirle a B el pago de la deuda.

[69] O sea: aunque C se declare en bancarrota.

[70] O sea: siempre y cuando B no haya transferido la deuda a C a sabiendas de que C era incapaz de satisfacer dicha deuda.

[71] O sea la deuda que B debe a A es transferida por B a C con consentimiento de A, no con el de C. Y ello es así, ya que previamente existe un deuda de C a favor de B. Por lo tanto, a C se le responsabiliza de que pague la deuda a A.

[72] Cuando no existe deuda previa, la responsabilidad que toma C de pagarle a A la deuda que le debe B se hace con el libre consentimiento de C y no se llama transferencia de deudas (ḥawāla), sino aval (ḥamāla), pues C no hace más que avalar a B.

[73] Para ser puesto en libertad, dos testigos tendrán que dar fe de que su condición financiera es negativa. Si se le descubre una situación financiera positiva, no se le soltará hasta que no pague sus deudas, recibiendo azotes hasta que acceda a pagar.

[74] Se trata de reparto por sorteo.

[75] Y sin sorteo alguno.

[76] Siempre y cuando el tutor testamentario original haya sido designado por el padre, no por el Juez.

[77] A fin de que el beneficio de dicho negocio redunde a favor de los huérfanos.

[78] Ello lo efectuará el Juez.

[79] Antes que eso, se libera a la esclava madre y al esclavo manumitido a plazo fijo.

[80] O sea, es consciente que la casa es suya en propiedad.

[81] Sin que haya habido nada que le impidiese reclamar su propiedad; como que el que habite la casa sea alguien poderoso y el dueño tema por su vida si reclama su propiedad.

[82] En este caso la posesión ha de perdurar por más de cuarenta años.

[83] Siempre y cuando haya una sospecha de que el enfermo grave está emitiendo dichas declaraciones con el mero deseo de beneficiar a su heredero o heredera.

[84] Los mālikíes.

[85] Ello es así, ya que no hay discrepancia con respecto a que las disposiciones caritativas benefician al difunto que las haya dispuesto. Mientras que sí hay discrepancia con respecto a si realizar la Peregrinación en nombre de alguien que lo haya solicitado antes de morir, beneficia a dicho difunto o no. Mālik es de la opinión de que dichas disposiciones caritativas no le benefician.

[86] O sea, sus herederos.

[87] Si los hubiese percibido antes de iniciar el viaje.

[88] O sea, que los gastos del viaje corren de su cuenta.

[89] En este caso, a la persona contratada no se la contrata por unos honorarios determinados, sino a cambio de cubrir los gastos del viaje de ida y vuelta.

Libro Q: Derecho de Sucesiones

q CAPÍTULO SOBRE LA HERENCIA

[Lista de herederos]

1. Sólo diez varones heredan:
   - el hijo,
   - el hijo del hijo[1] y hasta donde se llegue en línea descendiente,
   - el padre,
   - el abuelo paterno y hasta donde se llegue en línea ascendiente,
   - el hermano[2],
   - el hijo del hermano[3] y hasta donde se llegue en línea descendiente,
   - el tío paterno,
   - el hijo del tío paterno y hasta donde se llegue en línea descendiente,
   - el esposo,
   - el manumisor del esclavo.
2. Sólo siete mujeres heredan:
   - la hija,
   - la hija del hijo,
   - la madre,
   - la abuela,
   - la hermana,
   - la esposa,
   - la manumisora del esclavo.

[Herencia del marido]

3. La porción que el marido hereda de la esposa si ésta no deja ningún hijo, ni ningún hijo de ningún hijo, es la mitad.

4. Pero si deja un hijo[4] o el hijo[5] de un hijo – ya lo haya tenido con dicho marido o con otro[6] –, la porción de herencia que le corresponderá al marido será de un cuarto.

[Herencia de la esposa]

5. La porción que la esposa[7] herede del marido será de un cuarto, si éste no deja ningún hijo[8], ni ningún hijo[9] de ningún hijo[10].

6. Pero si el marido deja un hijo[11] o el hijo[12] de un hijo – ya lo haya tenido con dicha esposa o con otra –, la porción de herencia que le corresponderá a la esposa[13] será de un octavo[14].

[Herencia de la madre]

7. La porción que la madre herede de su hijo[15] será de un tercio, si éste no deja ningún hijo, ningún hijo de ningún hijo, ni dos o más hermanos[16] cualesquiera[17].

8. A excepción de dos casos[18]:

- Si el difunto deja una esposa y sus padres. En cuyo caso, a la esposa le correspondería un cuarto; a la madre un tercio de lo que quede; y para el padre, el resto del patrimonio.

- Si la difunta deja un marido y sus padres. En cuyo caso, al marido le correspondería la mitad; a la madre un tercio de lo que quede; y para el padre, el resto del patrimonio[19].

9. Por lo demás, a la madre le corresponde un tercio, excepto lo que le pueda afectar de reducción proporcional[20].

10. Excepto que el difunto tenga un hijo, el hijo de un hijo o dos hermanos cualesquiera. En dicho caso, a la madre le correspondería un sexto[21].

[Herencia del padre]

11. Si el único heredero que queda es el padre, éste heredará todo el patrimonio de su hijo[22].

12. En caso de que el difunto tuviese un hijo varón o un hijo de un hijo, lo que le correspondería sería un sexto.

13. Si el difunto no tuviese un hijo varón ni un hijo de un hijo, al padre le correspondería un sexto de la herencia. Luego se entregaría las porciones de herencia respectivas a los que tuviesen derecho a las mismas[23]; para finalmente, entregarle al padre lo que restase del patrimonio.

[Herencia del hijo]

14. Si el hijo es el único heredero, heredará todo el patrimonio del padre.

15. Si además del hijo, el difunto deja esposa, padres, abuelo y abuela, el hijo heredará lo quede del patrimonio una vez que los mencionados tomen sus correspondientes partes.

16. El hijo del hijo posee el mismo estatus que el hijo en defecto de este último.

17. Si el difunto deja un hijo y una hija, el varón recibirá el doble que la hembra.

18. Esta regla se aplicará cualquiera que sea el número de hijos e hijas que el difunto deje tras de sí. Heredarán según dicha pauta todo el patrimonio del difunto o lo que quede del mismo, una vez los demás herederos tomen las porciones de herencia que les corresponda.

19. El hijo del hijo tiene el mismo estatus en la ausencia del hijo en lo que a herencias y exclusión de otros herederos se refiere.

[Herencia de las hijas]

20. La herencia de la hija única es la mitad del patrimonio del difunto.

21. La herencia de dos hijas es de dos tercios del patrimonio del difunto.

22. Y aunque las hijas sean más de dos, éstas no podrán llevarse más de dos tercios del patrimonio del difunto.

[Herencia de las hijas del hijo]

23. La hija del hijo del difunto posee el mismo estatus que su hija en defecto de esta última[24].

24. Del mismo modo, las hijas del hijo del difunto poseen el mismo estatus que sus hijas en defecto de éstas[25].

25. Cuando el difunto deja una hija y una hija de su hijo, a la hija le corresponde la mitad del patrimonio; y a la hija de su hijo, un sexto del mismo. Lo cual suma un total de dos tercios del patrimonio.

26. Por muchas que sean las hijas del hijo del difunto, no podrán recibir más de un sexto del patrimonio si no están acompañadas de un varón.

27. Lo que quede del patrimonio[26] pertenecerá a los parientes agnados.

28. Cuando el difunto deje herencia a dos hijas, las hijas del hijo no tendrán derecho alguno al patrimonio a no ser que éstas tengan un hermano. En cuyo caso, lo que reste será repartido entre ellos, siendo la parte del varón el doble que la de la hembra.

29. Lo mismo se aplica cuando dicho varón es de una generación posterior a la de las hijas del hijo del difunto[27]. Por lo que se repartirán el patrimonio del modo arriba especificado[28].

30. Asimismo, si un sexto del patrimonio lo heredan las hijas del hijo del difunto que quedan junto a la hija del mismo, y bajo ellas[29] hay hijas de un hijo junto o bajo las cuales hay un hijo de un hijo, este varón se repartirá lo restante[30] con sus hermanas o tías, en el caso de que se trate de una generación anterior a la suya. En este último reparto, no intervendrán las hijas del hijo que se hubiesen previamente repartido los dos tercios de la herencia[31].

[Herencia de las hermanas]

31. La herencia de la hermana carnal del difunto es la mitad del patrimonio.

32. Si son dos o más las hermanas del difunto, les corresponde dos tercios del patrimonio.

33. Si lo que deja el difunto son hermanos y hermanas carnales o de padre, éstos se repartirán toda la herencia, correspondiéndole al varón el doble que a la mujer; ya sean entre todos pocos o muchos.

34. Las hermanas[32] que heredan junto a las hijas[33] del difunto[34] tienen el estatus de parientes agnados[35], ya que heredan la porción de herencia que les sobre a las hijas sin que se les atribuya junto a las hijas una porción determinada.

35. Los hermanos y hermanas no recibirán herencia si el difunto deja tras de sí a su padre, su hijo o el hijo de su hijo.

36. Los hermanos de padre del difunto tienen el mismo estatus que los hermanos y hermanas carnales del mismo en ausencia de éstos.

37. Si hubiese una hermana carnal junto a una o varias hermanas de padre, la hermana carnal del difunto recibiría la mitad del patrimonio y un sexto correspondería a las hermanas de padre del difunto.

38. Y si hubiesen dos hermanas carnales, las hermanas de padre del difunto no recibirían nada[36] a no ser que hubiese con ellas un varón. En cuyo caso, se repartirían el resto[37] tomando el varón el doble que la hembra.

[Herencia del hermano y la hermana de madre]

39. La herencia de la hermana y el hermano de madre es la misma: a cada uno le correspondería un sexto del patrimonio.

40. Pero si son muchos, se repartirían un tercio del patrimonio del difunto, siendo la parte del varón igual a la de la hembra.

41. A los hermanos de madre les excluyen de la herencia:

- el hijo[38],
- el hijo del hijo[39],
- el padre y
- el abuelo paterno del difunto.

[Herencia de los hermanos carnales y de padre]

42. El hermano del difunto hereda todo su patrimonio si sólo queda él, ya sea carnal o de padre.

43. El hermano carnal del difunto excluye de la herencia al hermano de padre.

44. Si hay un hermano y una hermana o más carnales o de padre[40], éstos se repartirán la herencia entre ellos, siendo la parte del varón el doble que la de la hembra.

45. Si junto al hermano hay un familiar con derecho a una porción determinada de la herencia, se comenzará dando a los familiares con derecho a porción lo que les corresponda, para luego entregar el resto al mencionado hermano.

46. Del mismo modo, se entregaría el resto del patrimonio a los hermanos y hermanas, siendo la parte del varón el doble que la de la hembra.

47. Si no restase nada, no les correspondería nada. A no ser que entre los familiares con derecho a porción haya hermanos de madre que hubiesen ya heredado un tercio[41], y que con ellos hubiese un hermano carnal, hermanos varones carnales o hermanos y hermanas carnales. En cuyo caso, todos ellos participarían con los hermanos de madre en el tercio que les correspondía[42], el cual se lo repartirían en partes iguales[43]. A este caso de reparto de herencias se le conoce con el nombre de al-muštarika[44].

48. Si los que quedan tras el difunto son hermanos de padre, no se repartirían el tercio con los hermanos de madre por no compartir la misma madre.

49. Pero si queda una o varias hermanas carnales o de padre, habrá reducción proporcional a favor de las mismas[45].

50. Si hubiese un hermano o una hermana de madre[46], el caso no sería del tipo al-muštarika, repartiéndose el resto[47] de la herencia entre los hermanos, ya sean sólo varones o varones y hembras[48].

51. Si hubiesen hermanas carnales o de padre, se aplica la reducción proporcional a favor de las mismas[49].

52. El hermano de padre tiene el mismo estatus que el hermano carnal en ausencia de este último y a excepción del caso al-muštarika[50].

[Herencia del sobrino]

53. El hijo del hermano carnal o de padre tiene el mismo estatus que el hermano en ausencia de este último.

54. El hijo del hermano de madre no hereda.

[Exclusión de herederos]

55. El hermano carnal excluye de la herencia al hermano de padre.

56. El hermano de padre tiene preferencia sobre el hijo del hermano carnal.

57. El hijo del hermano carnal tiene preferencia sobre el hijo del hermano de padre.

58. El hijo del hermano de padre excluye al tío paterno carnal.

59. El tío paterno carnal excluye al tío paterno de padre.

60. El tío paterno de padre excluye al hijo del tío paterno carnal.

61. El hijo del tío paterno carnal excluye al hijo del tío paterno de padre.

62. Así prosigue la regla, teniendo siempre preferencia el más allegado.

[Familiares que no heredan]

63. No reciben herencia:

- los hijos de las hermanas, sean como sean[51],
- los hijos de las hijas,

- las hijas del hermano, sea como sea[52],
- las hijas del tío paterno,
- el abuelo materno,
- el tío paterno de madre.

64. Asimismo, no hereda el esclavo ni quien no esté completamente emancipado.

65. Tampoco recibirá herencia:

- el musulmán del infiel,
- el infiel del musulmán,
- el hijo del hermano de madre,
- el abuelo materno,
- la madre del abuelo materno.

[Más herederos excluidos]

66. La abuela paterna no hereda si se halla su hijo, el padre del difunto.

67. Los hermanos maternos no heredan si se halla:

- el abuelo paterno,
- el hijo,
- los hijos del hijo de uno u otro sexo.

68. Los hermanos – sean como fuesen – no heredan estando presente el padre del difunto.

69. El tío paterno y el hijo del hermano no heredan en presencia del abuelo.

[Exclusión de un heredero por asesinato]

70. El homicida intencional no hereda del patrimonio de su víctima ni de la diya de la misma.

71. El homicida no intencional no hereda de la diya, mas sí del patrimonio de su víctima.

[Efecto de la exclusión]

72. Quien quede excluido de la herencia carece del poder de excluir a otros de la misma.

[Herencia entre cónyuges divorciados o casados durante la enfermedad terminal de uno de ellos]

73. La esposa divorciada tres veces durante la enfermedad de su esposo hereda si el esposo muere tras dicha enfermedad[53]. Pero el esposo no podrá heredarla.

74. Lo mismo se aplicará a la divorciada una sola vez si el esposo muere tras dicha enfermedad una vez finalizado el período de ᶜidda.

75. Si el esposo sano divorcia a su esposa una sola vez, se heredarán mutuamente mientras dure la ᶜidda[54]. Cuando la ᶜidda finalice, no se podrán heredar mutuamente[55].

76. Quien se case con una mujer durante su enfermedad terminal, ella no podrá heredar de él y viceversa[56].

[Herencia de las abuelas]

77. La abuela materna y paterna heredan un sexto de la herencia del difunto.

78. Si las mencionadas abuelas coexisten, éstas se repartirán entre ellas el sexto del patrimonio. A no ser que la abuela materna sea un grado más próxima al difunto[57]; en cuyo caso, tendría preferencia por ser la mencionada textualmente[58].

79. No obstante, si la más cercana es la abuela paterna, ambas abuelas se repartirán el sexto en partes iguales[59].

80. Según Mālik, no heredan más de dos abuelas: la madre del padre y la madre de la madre o sus respectivas madres[60].

81. Y ha sido transmitido que Zaid ibn Ṯābit[61] permitió que heredasen tres abuelas, una por parte de madre y dos por parte de padre: la madre del padre y la madre del padre del padre.

82. No ha sido transmitido que ninguno de los cuatro Califas hubiesen permitido heredar a más de dos abuelas.

[Herencia del abuelo paterno]

83. La herencia del abuelo paterno, si sólo queda él, es de todo el patrimonio del difunto[62].

84. Su herencia junto al hijo del difunto o el hijo del hijo del difunto es de un sexto del patrimonio.

85. Si junto al abuelo paterno se encuentra algún familiar con derecho a una porción específica de la herencia – a excepción de los hermanos y hermanas del difunto –, se le otorgará un sexto del patrimonio.

86. Si tras ello sobra algo de patrimonio, ello le será entregado al abuelo paterno.

87. Si junto a los familiares con derecho a una porción determinada de la herencia se encuentran hermanos del difunto, el abuelo paterno podrá elegir la mejor de las siguientes tres opciones:

- repartirse la herencia a partes iguales con los hermanos del difunto,
- un sexto del total del patrimonio,
- un tercio de lo que reste del patrimonio.

88. Si con el abuelo paterno sólo hay hermanos del difunto, se repartirá la herencia con ellos si se trata de uno o dos hermanos, o lo equivalente en hermanas que serían cuatro.

89. Si son más hermanos o hermanas, se le entregaría un tercio de la herencia.

90. Junto a los hermanos, el abuelo heredará un tercio del patrimonio, a no ser que repartirse la herencia entre todos le sea más ventajoso.

91. Los hermanos de padre que queden con el abuelo tendrán el mismo estatus que los hermanos carnales en ausencia de estos últimos.

92. Si coinciden con el abuelo hermanos carnales y de padre, los hermanos carnales considerarán al abuelo como un hermano de padre, impidiéndole así que reciba una porción grande de la herencia, ya que los hermanos carnales tienen más derecho a ello[63].

93. Y ello a no ser que con el abuelo haya una hermana carnal del difunto junto a la que se encuentre un hermano de padre, una hermana de padre o ambos. En cuyo caso, la hermana carnal toma la mitad del total y entrega el resto a los demás.

94. La parte de las hermanas del difunto que quedan junto al abuelo no se incrementan, excepto en el caso llamado al-garrā', del cual hablaremos posteriormente.

[Herencia del emancipador o mawlà]

95. El emancipador del esclavo – ya sea hombre o mujer –, si es el único que sobrevive a su emancipado[64], hereda todo el patrimonio de este último.

96. Si con el emancipador hay familiares[65] con derecho a una porción determinada de herencia, lo que reste de herencia tras conceder a cada familiar su porción, irá a parar a manos del emancipador[66].

97. El emancipador no heredará nada si el difunto deja tras sí parientes agnáticos[67].

98. No obstante, el emancipador tiene preferencia sobre los familiares por vía materna a los que en el Libro de Al·lāh – exaltado sea – carecen de porción alguna.

99. Los familiares por vía materna no heredan a excepción de la parte que les sea atribuida en el Libro de Al·lāh[68].

100. Las mujeres no podrán heredar más que de los esclavos que ellas mismos hayan directamente emancipado o indirectamente por nacimiento[69] o emancipación[70].

[Reducción proporcional de las porciones o ᶜawl]

101. Si concurren varios familiares con derecho – según el Libro de Al·lāh[71] – a una porción determinada de la herencia, y sus porciones superan el total del patrimonio del difunto, todos sufrirán una reducción proporcional de sus respectivas porciones, repartiéndose el patrimonio según el número de las mismas[72].

102. No habrá, para la hermana del difunto que concurre con el abuelo del mismo, reducción proporcional, excepto únicamente en el caso al-garrā'[73].

103. Este caso consiste en una difunta que deja tras sí a:

- su marido,
- su madre,
- su hermana carnal o de padre,
- su abuelo.

104. El marido recibirá la mitad del patrimonio; la madre recibirá un tercio del mismo; y el abuelo recibirá un sexto.

105. Al agotarse el patrimonio, se lleva a cabo una reducción proporcional a favor de la hermana en base a la mitad del patrimonio, esto es: tres porciones[74].

106. Luego se suman dichas porciones de la hermana a la del abuelo[75], dividiéndose todo ello entre ambos, siendo un tercio para ella y dos para él.

107. El total produce que el patrimonio del difunto se divida en veintisiete partes[76].

---

[1] Decimos "hijo del hijo" y no "nieto", ya que el "nieto" incluye tanto el "hijo del hijo" como el "hijo de la hija", el cual no hereda.

[2] Carnal, de padre o de madre.

[3] Carnal o de padre. Y decimos "hijo del hermano" y no "sobrino", ya que el "sobrino" incluye tanto el "hijo del hermano" como el "hijo de la hermana", el cual no hereda.

[4] O hija.

[5] O hija.

[6] Incluso aunque sea fruto de adulterio.

[7] O esposas.

[8] O hija.

[9] O hija.

[10] Que haya tenido con dicha esposa o con otra.

[11] O hija.

[12] O hija.

[13] O esposas.

[14] El octavo se lo repartirán entre las esposas.

[15] O hija.

[16] O hermanas.

[17] O sea: carnales, de padre o de madre.

[18] Se excepcionan estos dos casos ya que el tercio que recibe la madre en estos dos casos es de lo que queda tras tomar su parte el cónyuge, no del total del patrimonio del hijo o la hija. En el primer caso toma un cuarto del total del patrimonio; y en el segundo caso, un sexto del mismo.

[19] Estos dos casos son conocidos por el nombre de al-garrāwīn.

[20] Ver artículo 98.

[21] Se trata de una exclusión parcial, ya que pasa de recibir un tercio o recibir un sexto.

[22] O hija.

[23] Tal y como la hija y la hija del hijo.

[24] O sea: hereda la mitad del patrimonio.

[25] O sea: heredan dos tercios del patrimonio.

[26] Tras que la hija tome la mitad y las hijas del hijo el sexto, queda un tercio del patrimonio.

[27] O sea: las hijas del hijo del difunto serían tías de dicho varón.

[28] O sea: siendo la parte del varón el doble que la de la hembra.

[29] O sea: una generación posterior a ellas.

[30] O sea: un tercio del patrimonio.

[31] O sea: a las hijas del hijo un sexto y a la hija directa un medio, lo cual suma dos tercios.

[32] O hermana.

[33] O hija.

[34] O hijas del hijo del difunto.

[35] En árabe ᶜaṣaba.

[36] Pues las dos hermanas carnales se llevarían los dos tercios del patrimonio.

[37] O sea: un tercio del patrimonio.

[38] O la hija.

[39] Y hasta donde se llegue en línea descendente.

[40] En ausencia de los carnales.

[41] Ver artículo 40.

[42] Por unir a todos los hermanos la misma madre.

[43] Sin diferencia entre varón y mujer.

[44] También se le conoce como ḥimāriyya. En este caso, muere una mujer dejando un esposo que se lleva la mitad del patrimonio; una madre que se lleva un sexto; hermanos de madre que se llevarían un tercio del patrimonio; y hermanos carnales que se repartirían con los de madre el tercio que se llevan.

[45] Ya que son familiares a los que les corresponde una porción predeterminada del patrimonio (aṣḥāb furūḍ).

[46] Al o a la cual le correspondería un sexto.

[47] El otro sexto.

[48] Siendo la parte del varón el doble de la de la hembra.

[49] Ver nota 49.

[50] Ya que en dicho caso lo que importa es que la madre sea una, cosa que no ocurre con los hermanos de padre.

[51] O sea: carnales, de padre o de madre.

[52] Ver nota 51.

[53] Ya que está prohibido excluir intencionadamente a los herederos.

[54] Siendo el caso que el marido muera en accidente, por ejemplo.

[55] Ya que al emitir el marido el divorcio estando físicamente sano, no se le puede acusar de haber querido excluir intencionadamente a su mujer de la herencia divorciándola.

[56] Ya que el matrimonio no es válido.

[57] De tal modo que la abuela materna sea abuela y la paterna bisabuela.

[58] En el texto del ḥadīṯ.

[59] Ya que la abuela paterna no está mencionada en el ḥadīṯ, y no hereda más que en base a un razonamiento analógico o qiyās.

[60] Que serían bisabuelas del difunto.

[61] Un Compañero del Profeta – la paz sea con él.

[62] O difunta.

[63] Ya que los hermanos carnales excluyen a los de padre.

[64] O sea: si el emancipado no deja heredero alguno.

[65] Del emancipado.

[66] Ya que el emancipador hereda según la fórmula de ta^{c}ṣīb, que consiste en heredar lo que reste tras que los parientes con porción determinada tomen sus porciones.

[67] Ya que estos heredan por la misma fórmula que el emancipador, y, por lo tanto, le excluyen.

[68] En este caso se trata de los hermanos de madre.

[69] La emancipadora podrá heredar del hijo de la esclava que hubiese emancipado, si dicha esclava estaba embarazada cuando fue emancipada.

[70] A es una mujer y emancipa un esclavo B y éste, a su vez, emancipa a otro C. Muere primero B y posteriormente, muere C. En este caso y si se dan las circunstancias descritas en los artículos 93 y 94, A heredará de C.

[71] O según la Sunna o el Consenso.

[72] Un ejemplo de esto es el caso conocido como al-minbariyya. En este caso, el difunto deja una esposa, sus padres y dos hijas. Las hijas perciben 2/3, cada padre percibe 1/6 y la esposa 1/8. Como puede verse, al reducir las fracciones a común denominador, las partes de los herederos superan la unidad: las hijas perciben 16/24, cada padre percibe 4/24 y la esposa percibe 3/24:

$$16/24 + 4/24 + 4/24 + 3/24 = 27/24$$

Por lo tanto, el total del patrimonio se divide en 27 porciones, dando a cada heredero la porción que le corresponde. Como puede verse, hay un aumento de las porciones en que se ha de dividir el patrimonio con la subsiguiente reducción proporcional que cada heredero sufre en su porción. Esto es lo que técnicamente se denomina como ᶜawl.

[73] También es conocido por el nombre al-akdariyya.

[74] Al reducir las porciones a común denominador nos encontramos que el marido recibe 3/6, la madre recibe 2/6, el abuelo recibe 1/6 y la hermana recibe 3/6. Ello supera la unidad:

$$3/6 + 2/6 + 1/6 + 3/6 = 9/6$$

Por lo tanto, el patrimonio ha de ser dividido entre 9 partes en vez de 6. De esas nueve partes, 3/9 son para el marido, 2/9 para la madre y, teóricamente, el abuelo debería recibir 1/9 y la hermana 3/9; pero no se hace así. L que se hace es lo mencionado en el artículo 104.

[75] O sea: se suman los 3/9 de la hermana al 1/9 de abuelo para repartírselo entre ambos siendo la parte del varón doble que la de la mujer. De ahí que sus 4/9 los tengan que dividir entre 3 partes para que el abuelo se lleve dos tercios y la hermana uno.

[76] En efecto. Al no poderse dividir 4/9 entre 3, lo que se hace es multiplicar 3 por 9 (el número de porciones en que se debería dividir el patrimonio) lo cual da 27. De esas 27 partes, 9 toma el marido, 6 la madre, quedando 12 que se reparten entre el abuelo y la hermana: siendo 8 para el abuelo y 4 para la hermana.

Libro R: Miscelánea

Índice

r1 Capítulo sobre actos obligatorios, sunnas y meritorios.

r2 Capítulo sobre la fiṭra, la circuncisión, el depilado, la ropas, el cubrimiento de la desnudez y demás temas afines.

r3 Capítulo sobre el comer y el beber.

r4 Capítulo sobre el saludo, la petición de permiso para entrar, la meditación, la recitación, la súplica, el recuerdo de Al·lāh y lo que se ha de decir al emprender un viaje.

r5 Capítulo sobre la medicación, los amuletos, los presagios, la astrología, la castración, la marca al rojo, los perros y el buen trato a los esclavos.

r6 Capítulo sobre los sueños, el bostezo, el estornudo, el juego del backgammon y demás juegos, las carreras de caballos, el tiro al blanco, etc.

r1 CAPÍTULO SOBRE ACTOS OBLIGATORIOS,

SUNNAS Y MERITORIOS

[El wuḍū']

1. El wuḍū' – término derivado de la palabra waḍā'a[1] – para efectuar la oración[2] es obligatorio, excepto el enjuague de la boca, la absorción de agua por la nariz y el frotarse la orejas, que son sunna.

2. El frotarse los dientes durante el wuḍū' es meritorio y recomendado.

3. El pasarse las manos húmedas sobre los calcetines de cuero es una concesión.

[El gusl]

4. El hacer gusl por estar en estado de impureza y por acabarse la menstruación y el puerperio[3] es obligatorio.

5. Hacer gusl para la oración del viernes es sunna.

6. Hacer gusl para las oraciones de las dos fiestas[4] es meritorio.

7. Hacer gusl por haberse hecho uno musulmán es obligatorio ya que previamente se estaba en estado de impureza.

8. Hacerle el gusl al difunto es sunna.

[Las cinco oraciones]

9. Las cinco oraciones son obligatorias.

10. El takbīr[5] de entrada en la oración es obligatorio, los otros son sunna[6].

11. Entrar en la oración con intención de llevar a cabo un acto obligatorio es asimismo obligatorio.

12. Levantar las manos[7] es sunna[8].

13. La recitación de la fātiḥa en la oración es obligatorio[9], el resto de sūras que se añadan son sunnas necesarias[10].

14. Estar de pie, inclinarse y postrarse es obligatorio[11].

15. La primera sentada es sunna, y la segunda, obligatoria[12].

16. Saludar al final de la oración es obligatorio.

17. Girar la cabeza ligeramente al proferir el saludo es sunna.

18. Dejar de hablar durante la oración es obligatorio[13].

19. Los dos tašahhuds son sunna.

20. El qunūt[14] durante la oración de ṣubḥ es meritorio, no sunna.

21. El estar de cara a la qibla es obligatorio.

[Otras oraciones]

22. Tanto la oración del viernes como el apresurarse hacia ella son actos obligatorios.

23. La oración del witr es sunna. Tal y como también lo son las oraciones de las dos fiestas, del eclipse y de petición de lluvia.

24. La oración del temor es obligatoria. Se trata de algo que Al·lāh – exaltado sea – ha ordenado. Se trata de un acto por el que se aprovecha el hecho de rezar en grupo.

[El gusl para entrar en La Meca]

25. Hacer gusl para entrar en La Meca es meritorio.

[Juntar las oraciones]

26. Juntar las oraciones[15] en la noche de lluvia[16] es una facilidad que practicaron los Califas Rectamente Guiados[17].

27. Juntar las oraciones[18] en ᶜArafa y Muzdalifa es una sunna necesaria[19].

28. Juntar el viajero apresurado[20] las oraciones es una concesión.

29. Juntar el enfermo que teme perder la consciencia[21] las oraciones es una facilidad[22]. Así como unirlas debido a una dolencia que le afecta, a fin de hacérselo más cómodo.

[El ayuno y la oración durante el viaje]

30. Romper el ayuno durante el viaje es una concesión[23]. Y acortar las oraciones durante el mismo es necesario[24].

[Oraciones supererogatorias]

31. Las dos rakᶜas del alba son meritorias. Y según otra opinión, son sunna[25].

32. La oración de ḍuḥà[26] es supererogatoria.

33. También es supererogatorio rezar durante la noche de Ramadán, lo cual entraña una gran recompensa, ya que al que reza durante la noche de Ramadán con fe y esperando el favor divino, le serán perdonadas sus faltas pasadas.

34. Rezar durante la noche en Ramadán o durante cualquier otro período es supererogatorio y meritorio.

[Oración fúnebre]

35. La oración por el musulmán difunto es obligatoria. Si un grupo de musulmanes la lleva a cabo, el resto queda eximido de realizarla.

36. De igual modo, enterrar sus cuerpos y lavarlos es una sunna necesaria[27].

[El conocimiento]

37. Buscar el conocimiento es también una obligación general, tal que si un grupo de musulmanes lo lleva a cabo, el resto queda eximido de realizarlo. Excepto aquello que cada persona ha de saber a título personal[28].

[Ŷihād y fortalezas]

38. La obligación del ŷihād es general, tal que si un grupo de musulmanes la lleva a cabo, el resto queda eximido de realizarla.

39. Excepto que el enemigo ataque una población musulmana, en cuyo caso, sus habitantes[29] estarán obligados a combatirlo si el enemigo dobla en número a los musulmanes[30].

40. Servir en una fortaleza fronteriza musulmana y protegerla a fin de evitar la entrada del enemigo es una obligación general, tal que si un grupo de musulmanes la lleva a cabo, el resto queda eximido de realizarla.

[El ayuno]

41. Ayunar durante el mes de Ramadán es obligatorio.

42. Hacer iᶜtikāf [31] es un acto supererogatorio.

43. Hacer ayunos supererogatorios es meritorio.

44. También es meritorio ayunar el día de ᶜAšūra[32], el mes de Raŷab, el mes de Šaᶜbān, el día de ᶜArafa[33] y de Tawriya[34].

45. Es mejor ayunar el día de ᶜArafa para el que no es peregrino que para el peregrino.

[El zakāt]

46. El zakāt monetario[35], agrícola y ganadero es obligatorio.

47. El zakāt de la ruptura del ayuno es una sunna impuesta obligatoriamente por el Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz.

[La peregrinación]

48. Peregrinar a la casa de Al·lāh es obligatorio[36].

49. La ᶜumra es una sunna necesaria[37].

50. Proferir la talbia es una sunna necesaria[38].

51. Poner intención para llevar a cabo la Peregrinación es obligatorio.

52. Hacer el ṭawāf al-ifāḍa es obligatorio[39].

53. Hacer el recorrido entre Safā y Marwa es obligatorio.

54. El ṭawaf adjunto a dicho recorrido es obligatorio; siendo el ṭawāf al-ifāḍa más importante que el anterior.

55. El ṭawaf de despedida es sunna.

56. El pasar la noche de ᶜArafa en Minà es sunna.

57. Juntar las oraciones en ᶜArafa es obligatorio.

58. La parada en ᶜArafa es obligatorio.

59. Pasar la noche en Muzdalifa es una sunna necesaria.

60. Estar en el Mašᶜar al-Ḥarām está prescrito[40].

61. Apedrear los ŷamarāt es una sunna obligatoria.

62. También lo es rasurarse la cabellera[41].

63. Besar el rincón de la Caaba es una sunna necesaria[42].

64. Hacer gusl para entrar en estado de iḥrām es una sunna.

65. Hacer un par de rakᶜas para entrar en estado de iḥrām es una sunna.

66. Hacer gusl para entrar en ᶜArafa es sunna, mientras que hacerlo para entrar en La Meca es meritorio.

[La oración en grupo]

67. La oración en grupo es veintisiete veces mejor que la oración individual.

68. La oración individual en la Mezquita del Ḥaram de La Meca y en la Mezquita del Mensajero – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – es mejor que la oración en cualquier otra mezquita[43].

69. Hay discrepancia con respecto a cuál y cuánto es mejor entre el Ḥaram de La Meca y la Mezquita del Mensajero – sobre él las bendiciones y la paz[44].

70. Aunque no hay discrepancia en cuanto a que la oración en la Mezquita del Mensajero – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – es mil veces mejor que la oración en cualquier otra mezquita, excepto el Ḥaram de La Meca.

71. La gente de Medina opina que la oración en la Mezquita del Mensajero – sobre él las bendiciones y la paz – es algo menos de mil veces[45] mejor que la oración en el Ḥaram de La Meca[46].

72. Todo esto concierne a la oraciones obligatorias. En cuanto a las supererogatorias, es mejor hacerlas en las casas propias[47].

73. Según nosotros[48], hacer rakᶜas supererogatorias es mejor para la gente de La Meca que hacer el ṭawāf.

74. En cambio, según nosotros, hacer el ṭawāf es mejor que hacer rakᶜas para los que no son de La Meca. Y ello por las escasas oportunidades que tienen de hacerlo.

[Mirar a las mujeres]

75. Es asimismo obligatorio retirar la mirada de lo que está prohibido mirar[49].

76. No hay nada malo en la primera mirada que se realice involuntariamente.

77. Tampoco hay inconveniente en mirar a la mujer no atractiva o mirar a la mujer joven por motivos necesarios, tal y como atestiguar[50], etc[51].

78. También le está permitido mirar[52] a la mujer extraña a aquel que desee pedir su mano.

[Prohibiciones que incumben a la lengua]

79. Es obligatorio evitar:

- decir mentiras[53],
- levantar falso testimonio,
- proferir obscenidades,
- hablar mal de los demás,
- crear discordia,
- expresar todo tipo de falsedades.

80. El Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – dijo: "**Quien crea en Al·lāh y en el Último Día que diga algo bueno o que permanezca en silencio**".

81. También dijo: "**Es señal del buen Islam de la persona el no inmiscuirse en lo que no le incumbe**".

[La vida, la propiedad y el honor del musulmán]

82. Al·lāh – gloria a Él – ha hecho sagrada la vida de los musulmanes[54], sus propiedades y sus honores, excepto cuando lo permite la Ley.

83. La vida del musulmán es sagrada a no ser que:

- reniegue tras haber creído,
- fornique tras haber alcanzado el estatus de muḥṣan,
- mate a alguien que no haya matado a nadie,
- siembre la corrupción en la Tierra[55],
- se aleje de la creencia tergiversándola[56].

[Restricciones sexuales]

84. Impide, pues, que tu mano se cierna sobre lo que te está prohibido, ya sean propiedades, cuerpos o vida ajena.

85. No te dirijas con tus pies hacia donde no te está permitido dirigirte[57].

86. No toques con tus partes privadas o con cualquier parte de tu cuerpo lo que no te está permitido tocar[58].

87. Al·lāh – exaltado sea – dijo: "**Y los que preservan su partes privadas**" Hasta donde dijo: "**Esos son los transgresores**"[59].

88. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido las indecencias ocultas[60] y manifiestas[61].

89. También ha prohibido el mantener relaciones sexuales[62] con las mujeres durante su menstruación o puerperio[63].

90. Asimismo, ha prohibido el matrimonio con las mujeres ya mencionadas con anterioridad[64].

[Usar sólo lo permitido y abstenerse de lo dudoso]

91. Al·lāh ha ordenado comer lo bueno, lo cual consiste en lo permitido.

92. Por lo tanto, no está permitido más que:

- comer lo bueno,
- vestir lo bueno,
- montar en lo bueno,
- habitar lo bueno,
- no usar más que lo bueno[65].

93. Aparte de ello, hay cosas dudosas. Quien las evite estará a salvo. Y quien las realice, actuará como el pastor que lleva a pastar a su rebaño muy cerca de tierras ajenas, cuyos límites está siempre a punto de traspasar[66].

[Ganancias ilícitas]

94. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido tomar los bienes ajenos a cambio de nada. Lo cual incluye:

- la usurpación,
- el abuso[67],
- el engaño,
- la usura[68],
- el soborno,
- el juego[69],
- las transacciones inciertas,
- el fraude,
- el embaucamiento[70],
- la estafa.

[La carne prohibida]

95. Al·lāh – alabado sea – ha prohibido comer:

- la carne de los animales no degollados debidamente[71],
- la sangre,
- la carne de cerdo,
- la carne del animal sacrificado en nombre de otro que a Al·lāh,
- la carne del animal cuya muerte fuese causada por haberse despeñado desde una altura, haber sido golpeado con un palo, etc.,
- la carne del animal estrangulado con una cuerda o similar.

96. Todo ello, siempre y cuando uno no se vea obligado a consumir por necesidad carne de animal no degollado debidamente o de animal que, por morir precipitado, golpeado o estrangulado, ya no proceda degollarlo debidamente.

97. El necesitado[72] podrá consumir hasta saciarse y aprovisionarse con carne de animal no debidamente degollado.

98. Cuando cese su necesidad, deberá deshacerse de dicha carne.

99. No hay inconveniente en usar las pieles de los animales no debidamente degollados, si previamente son curtidas; mas no se deberá rezar[73] ni comerciar con las mismas.

100. No hay inconveniente en rezar sobre o comerciar con pieles de animales carnívoros, si éstos son debidamente degollados.

101. Está permitido usar la lana y el pelo del animal no debidamente degollado, así como todo lo que se suele tomar del mismo cuando está vivo. No obstante, preferimos que todo ello sea lavado.

102. No está permitido usar las plumas, cuernos, pezuñas y colmillos del animal no debidamente degollado.

103. Es indeseable hacer uso de los colmillos del elefante.

104. Todo lo del cerdo está prohibido, aunque está permitido hacer uso de su pelo.

[Bebidas prohibidas]

105. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido tomar bebidas fermentadas, ya sea poco o mucho.

106. Entonces, la bebida típica de los árabes eran los dátiles fermentados en agua.

107. El Mensajero – la paz sea con él – ha dejado claro que toda bebida que embriague en grandes cantidades está prohibido tomarla, aunque sea en pequeña cantidad.

108. Asimismo, ha dejado claro que todo tipo de bebida que obnubile y embriague la mente es categorizado como jamr.

109. El Mensajero – la paz sea con él – dijo: "**Ciertamente, quien ha prohibido beberlo ha prohibido venderlo**".

110. El Mensajero – la paz sea con él – también ha prohibido la mezcla de licores. Ello consiste en mezclarlos en el momento de la maceración o al beberlos[74].

111. También ha prohibido llevar a cabo maceraciones en cáscaras de calabaza y en jarras alquitranadas[75].

[Otras carnes prohibidas]

112. El Profeta – la paz sea con él – ha prohibido consumir la carne de los animales carnívoros que tienen colmillos.

113. También ha prohibido consumir la carne de burros domésticos, lo cual incluye la carne de caballo y de mulo. Ello es debido al dicho de Al·lāh – exaltado sea: "**... para que montéis en ellos y para que sean un adorno**"[76].

114. No tendrá efecto el degüello en los mencionados animales a excepción de los asnos salvajes.

115. No hay inconveniente en consumir la carne de las aves rapaces y las aves con garras.

[Trato a los padres]

116. Es obligatorio honrar a los padres aunque sean unos transgresores o unos asociadores.

117. Uno se debe dirigir a ellos con respeto y tratarlos como es debido.

118. Pero no se les deberá de obedecer cuando ello signifique desobedecer a Al·lāh, tal y como Él – exaltado sea – ha dispuesto.

119. El creyente deberá rogar por el perdón de sus padres creyentes[77].

[Trato a los demás musulmanes]

120. Asimismo, deberá fraternizar con los creyentes y darles buen consejo.

121. Nadie llega a conocer la verdad de la creencia hasta que no desea para su hermano creyente lo que desea para sí mismo. Eso es lo que se nos ha transmitido del Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz.

122. Del mismo modo que de él nos ha sido transmitido el deber de preservar los lazos familiares.

123. Los derechos de un creyente sobre otro creyente son:

- que le salude cuando se encuentre con él,
- que le visite cuando esté enfermo,
- que le diga yarḥamuka Al·lāh cuando estornude,
- que esté presente en su entierro cuando muera,

– que respete su honor cuando está ausente y cuando está presente.

124. No le está permitido al creyente dejar de dirigirle la palabra y el saludo a su hermano creyente por más de tres días.

125. El mero saludo se deberá de tomar como el cese de dicho distanciamiento.

126. Una vez efectuado el saludo, ya no se dejará de dirigir la palabra.

127. No obstante, está permitido dejar de dirigir la palabra y el saludo cuando se trata de un innovador o alguien que comete abiertamente transgresiones mayores al que no se le puede castigar, amonestar o no acepta que se le amoneste.

128. Con respecto a estos dos tipos de personas, no constituye difamación el mencionar sus defectos.

129. Tampoco constituye difamación mencionar lo que se sabe de una persona en caso de se le pida a uno consulta sobre el carácter de la misma con miras a contraer matrimonio, entablar una relación[78] o ser rechazado como testigo de justicia[79].

130. Forma parte del noble carácter perdonar a quien te haya tratado injustamente, dar a quien te haya negado algo y relacionarte con quien te rehuya.

131. El culmen de las buenas maneras y las riendas del buen carácter se derivan de los siguientes cuatro ḥadīces o dichos del Profeta – la paz sea sobre él:

– "**Quien crea en Al·lāh y en el Último Día que diga algo bueno o que permanezca en silencio**".

– "**Es señal del buen Islam de la persona el no inmiscuirse en lo que no le incumbe**".

– El dicho del Profeta – la paz sea sobre él – cuando quiso darle a alguien un breve consejo: "**No montes en cólera[80]**".

– "**El creyente desea para su hermano lo que desea para sí mismo**".

[Aquello a lo que no se ha de prestar oídos]

132. No está permitido prestar oídos a todo tipo de falsedad.

133. Tampoco está permitido deleitarse escuchando hablar a la mujer que le está a uno prohibida.

134. Asimismo, está prohibido escuchar música instrumental[81] y vocal[82].

[Recitación del Corán]

135. Está prohibido recitar[83] el Corán con tonos modulados similares a las modulaciones empleadas en el canto[84].

136. El Precioso Libro de Al·lāh no ha de ser recitado más que con serenidad, respeto, prestando atención, comprendiendo lo que se recita y un modo que de seguro agrade a Al·lāh y nos acerque a Él[85].

[Ordenar lo correcto]

137. Es obligatorio para quien ejerce el poder y para toda persona que disfrute de cualquier tipo de autoridad ordenar lo correcto y prohibir lo detestable.

138. Si ello no se puede hacer con la mano, que se haga con la palabra.

139. Y si no se puede hacer con la palabra, que se haga con el corazón[86].

[Buena intención]

140. Es obligatorio para todo creyente que, en toda palabra u obra de devoción que lleve a cabo, busque en ello la Faz de Al·lāh el Generoso[87].

141. Y quien busque algo o alguien diferente a Al·lāh, sus obras no serán aceptadas.

142. La ostentación es considerada como una forma menor de asociación.

[El volverse en arrepentimiento a Al·lāh o tawba]

143. Es obligatorio volverse en arrepentimiento a Al·lāh por toda falta que se haya cometido sin incurrir en iṣrār. Cuyo significado es permanecer cometiendo dicha falta o tener intención de reincidir en la misma.

144. Forma parte del acto de volverse a Al·lāh en arrepentimiento:

- reparar el agravio[88],
- evitar lo prohibido,
- intención de no volver a reincidir.

145. El arrepentido ha de pedir perdón a su Señor[89], esperando Su misericordia y temiendo Su castigo.

146. Deberá de recordar y agradecer el favor de Al·lāh para con él, cumpliendo lo que es obligatorio y dejando lo indeseable.

147. Se deberá acercar a su Señor con las obras supererogatorias que pueda.

148. Aquellos actos obligatorios que haya omitido[90], que los haga inmediatamente, rogándole a Al·lāh que se los acepte y volviéndose a Él en arrepentimiento por su negligencia.

149. Se ha de buscar refugio en Al·lāh con respecto a las dificultades que se encuentren para conducirse uno mismo y conducir los asuntos propios.

150. Ello ha de realizarse con el pleno convencimiento de que en manos de Al·lāh están la solución de sus asuntos, su éxito y su integridad.

151. Que nunca se olvide de eso sea cual sea el estado en que se halle. Y que nunca desespere de la misericordia de Al·lāh.

[Meditación]

152. Meditar sobre la creación de Al·lāh es la llave de la adoración.

153. Apóyate en la meditación sobre:

- la muerte,
- lo que hay tras ella,
- el favor de tu Señor para contigo,
- la vida que te está dando,
- cómo ha castigado a otros sus faltas,
- tus faltas pasadas,
- cuál será tu destino,
- cuán cerca puede estar éste[91].

---

[1] Que significa belleza, brillo, pureza, etc.

[2] Ya sea esta oración obligatoria o supererogatoria.

[3] También por introducir el glande en la vagina o eyacular.

[4] Conocidas como oraciones de ᶜīd.

[5] O sea, decir Allāhu akbar.

[6] Cada uno de los takibīres son sunna.

[7] Para entrar en la oración.

[8] La opinión más difundida es que es sólo meritorio.

[9] Eso es para el Imam y para el que reza solo. En cuanto a la recitación del que reza tras el Imam, su recitación es responsabilidad del Imam.

[10] O sea, confirmada.

[11] Todo ello para quien puede físicamente hacerlo.

[12] Lo que es obligatorio es estar sentado el tiempo suficiente para proferir el saludo final.

[13] A no ser que se hable un poco a fin de rectificar la oración.

[14] Súplica que se hace en la segunda rakᶜa de la oración de ṣubḥ.

[15] Las oraciones de magrib e ᶜišā'.

[16] O cuando la noche es oscura y hay lodo en el camino.

[17] También la practicó el Profeta – la paz sea con él.

[18] Las oraciones de ẓuhr y ᶜaṣr.

[19] O sea: confirmada.

[20] Según el Mujtaṣar de Jalīl, el estar apresurado no es una condición.

[21] Que teme que a la siguiente oración quede inconsciente.

[22] Si al entrar la siguiente oración no ha perdido la consciencia, tendrá que repetir la oración.

[23] La opinión más difundida es que es mejor ayunar.

[24] O sea: es una sunna confirmada, estando permitido el no acortarlas.

[25] La primera opinión es la más difundida.

[26] Oración supererogatoria que se realiza desde el momento en que el Sol se eleva sobre el horizonte doce palmos hasta que entra el tiempo de la oración obligatoria de ẓuhr.

[27] La opinión preferente es que es obligatorio.

[28] Como conocer correctamente los dogmas de fe del Islam, las reglas del wuḍū', la oración, la peregrinación (si va a peregrinar), el zakāt (si ha de pagarlo), el comercio (si comercia), etc.

[29] Mujeres, hombres, libres y esclavos.

[30] No obstante, los musulmanes tienen derecho a huir si el número del enemigo supera el doble del de los musulmanes.

[31] Ver capítulo F2.

[32] Es el día 10 del mes de Muḥarram.

[33] Es el día 9 del mes de Ḏūl Ḥiŷŷa.

[34] Es el día 8 del mes de Ḏūl Ḥiŷŷa.

[35] Del oro y la plata.

[36] Una vez en la vida.

[37] O sea: sunna confirmada, también una vez en la vida.

[38] Ver H1, artículo 11.

[39] Es el que se realiza tras volver de ᶜArafa.

[40] Prescrito a título meritorio, se entiende. Se trata de un lugar situado en Muzdalifa.

[41] Para el hombre únicamente.

[42] Se refiere a la Piedra Negra.

[43] A dichas mezquitas les sucede la Mezquita de Jerusalén.

[44] Según la escuela de Mālik, la Mezquita del Mensajero – la paz sea con él – es mejor que la Mezquita de La Meca.

[45] Se dice que 700 veces.

[46] De lo que no hay discrepancia es que el lugar de la tumba del Profeta – la paz sea con él – es mejor que cualquier otro lugar del universo, incluido el Trono de Allāh.

[47] Excepto si se hacen en la Mezquita del Profeta o la mezquita de La Meca.

[48] Los mālikíes.

[49] Por Consenso, con los ojos no se cometen transgresiones mayores; pero son la vía más rápida para acceder al corazón de la persona y, por consiguiente, destruir su dīn. Entre las miradas prohibidas figuran el mirar a la mujer ajena con deseo o al prójimo con desprecio.

[50] Se puede mirar al rostro y a las manos de la joven si la mirada es sin deseo. Si hay deseo, hay que retirar la mirada.

[51] Para venderle algo, por motivos médicos, etc.

[52] El rostro y las manos únicamente.

[53] Mentir está prohibido a título general. No obstante, el mentir está regulado por las cinco categorías legales de la Šarīᶜa. Por lo tanto es obligatorio mentir cuando se trata de salvar la vida o la propiedad de alguien de manos de una autoridad que actúa injustamente. Está prohibido mentir cuando no hay necesidad alguna que induzca a ello. Sobre todo, cuando se miente para atentar contra los derechos ajenos. Es recomendable mentir en caso de guerra contra los infieles proporcionándoles información falsa que ayude a que sean derrotados por los musulmanes. Está permitido mentir para reconciliar a dos musulmanes. Según otra opinión, este tipo de mentira es recomendable. Es indeseable mentir a la esposa. Pero según Ibn Rushḍ, está permitido a fin de no contrariarla.

[54] Y también la vida y propiedades de los ḏimmis.

[55] Asaltando a la gente para arrebatarles sus propiedades.

[56] Cometiendo desviaciones que le hagan caer en la infidelidad.

[57] Como dirigirse hacia un lugar determinado para cometer una transgresión cualquiera en dicho lugar.

[58] O sea: no cometer adulterio, fornicación, homosexualidad y masturbación.

[59] Corán 23:5-7.

[60] Realizadas con los miembros.

[61] Realizadas con el corazón. Como la envidia, el odio la arrogancia, etc.

[62] O sea: obtener placer con cualquier parte del cuerpo de la mujer comprendida entre el ombligo y las rodillas. Sí se puede obtener placer con el resto del cuerpo de la mujer de uno, incluso cuando está menstruando o durante el puerperio.

[63] También está prohibido mantener relaciones sexuales con la esposa después de la menstruación o el puerperio hasta que ella haga gusl.

[64] Ver capítulo L1.

[65] Aquí hay que entender lo bueno lo que Allāh ha permitido.

[66] Si los traspasa, tendrá que vérselas con el dueño de dichas tierras.

[67] Por ejemplo, en los precios de alquiler.

[68] Se entiende por usura el préstamo con interés, por pequeño que este sea.

[69] Se refiere a apostar en el juego.

[70] En árabe jadīᶜa. En ello está incluido el discurso atractivo que usa el comerciante para hacer que el comprador compre.

[71] Excepto si los animales son marinos.

[72] Se refiere a aquel que teme morir de hambre.

[73] Rezar sobre ellas o vestirlas a la hora de rezar.

[74] Se refiere a licores de lo que se sabe que el proceso de fermentación los convierte en bebidas embriagantes. Si se sabe a ciencia cierta que no embriagan, sí se pueden mezclar.

[75] Ya que las frutas puestas a macerar en dichos recipientes fermentan rápidamente.

[76] Corán 16:8. Y ello ya que en dicha aleya no se menciona la permisibilidad de su consumo.

[77] Pero – por consenso – no deberá rogar por el perdón de sus padres si murieron infieles.

[78] Comercial, por ejemplo.

[79] Igualmente, si se pide consulta sobre el carácter de alguien para que sea Imam de una mezquita.

[80] Este ḥadīṯ no se ha de entender en el sentido de que ha de evitarse la cólera, ya que ello es inevitable en el ser humano por ser parte de su naturaleza. Lo que quiere decir es que no se ha de hacer lo que cause la cólera de uno. O, según otra interpretación, no se ha de hacer lo que la cólera le dicte a uno.

[81] Con respecto a esto hay discrepancia, ya que hay varias transmisiones que confirman el hecho de que muchos Compañeros del Profeta escucharon música de instrumentos sin considerarlo prohibido. Ver IH en HH, pág. 633-635 y SK en NA, vol. 8, pág. 101-110. Asimismo, existen varias fatwas de ulemas que permiten escuchar música instrumental y vocal mientras dicha música sea de una naturaleza tranquila y apacible, como la música clásica.

[82] En cuanto a la música vocal o canciones, todo depende del contenido de las letra de dichas canciones.

[83] Y prestar oído a dichas recitaciones.

[84] Se refiere a recitaciones que acorten las vocales largas y alarguen las cortas.

[85] Habiendo hacho wuḍū, estando de cara a la alquibla, sin distraerse, etc.

[86] De tal modo que si se ve algo reprobable, que se piense: "si estuviese en mis manos, haría algo para que esto no ocurriese".

[87] Evitando, así, dar una imagen de falsa piedad.

[88] Si se ha transgredido contra la propiedad de alguien, devolvérsela. Y si se ha transgredido contra el honor de alguien, pedirle perdón.

[89] Diciendo con la lengua y el corazón astagfirullāh.

[90] Como la oración, por ejemplo.

[91] Todo ello es para que disminuya la falsa esperanza y aumente la acción.

r2 CAPÍTULO SOBRE LA FIṬRA, LA CIRCUNCISIÓN,

EL DEPILADO, LA ROPAS, EL CUBRIMIENTO

DE LA DESNUDEZ Y DEMÁS TEMAS AFINES

[La higiene personal o fiṭra]

1. Forman parte de la fiṭra cinco elementos:

   – Recortarse el bigote. Esto es: los pelos del mismo que cubren el labio superior, no afeitárselo. Y Al·lāh es el más sabio.

   – Cortarse las uñas,

   – Depilarse las axilas,

   – Afeitarse el pubis[1]. No hay inconveniente en afeitarse el vello de otras partes del cuerpo.

   – La circuncisión, que es sunna para los hombres y meritoria para las mujeres[2].

[La barba]

2. El Profeta ordenó que se deje crecer la barba y que no se recorte.

3. Mālik dijo que no hay inconveniente[3] en recortar la barba si ésta es muy larga. Esta misma opinión es compartida por más de un Compañero y Seguidor[4].

[Teñirse el pelo]

4. Es indeseable teñirse el pelo de negro, sin que ello llegue a ser algo prohibido[5].

5. Sin embargo, no hay inconveniente en teñírselo con alheña o katam[6].

[Uso del oro y la plata]

6. El Mensajero – la paz sea con él – prohibió a los varones:

   – vestirse con seda,

   – usar anillos de oro,

   – usar anillos de hierro.

7. No hay inconveniente en usar plata para adornar el anillo[7], la espada y la copia del Corán.

8. No se deberá usar la plata para la brida, la silla de montar, cuchillos, etc..

9. Las mujeres pueden usar anillos de oro; pero está prohibido usar anillos de hierro.

10. Lo preferible, según ha sido transmitido, para colocarse el anillo es ponérselo en la mano izquierda[8]; ya que los objetos se toman con la mano derecha. De ahí, que se tome el anillo con la derecha y se coloque en la izquierda.

11. Hay discrepancia en cuanto a usar prendas hechas de jazz[9]: hay quien lo permite y quien lo considera indeseable[10].

12. También la hay con respecto a llevar ornamentos de seda en las ropas, excepto que sea una fina banda[11].

[Regulaciones en el vestido]

13. La mujeres no deberán vestir prendas finas, de tal que si salen con ellas la gente pueda ver sus formas.

14. El hombre[12] no deberá arrastrar los faldones de su izār[13] o de su túnica para darse aires de grandeza o para presumir.

15. Por lo tanto, que los faldones no sobrepasen los tobillos[14], ya que ello preserva la limpieza de la ropa y el temor que se le debe a Al·lāh.

16. Está prohibido vestirse según el modo llamado ištimāl aṣ-ṣammā'. Éste consiste en envolverse en un mantón, subiéndoselo por un lado y dejándoselo caer por el otro, sin que se vista prenda alguna bajo dicho mantón[15].

17. Hay discrepancia en si eso está permitido cuando quien lo hace viste una prenda por debajo.

[Cubrir las desnudeces]

18. Es precepto que se cubran las desnudeces[16].

19. Los faldones del creyente han de cubrirle hasta la mitad de su pierna[17].

20. El muslo[18] es también considerado desnudez; pero es una desnudez de carácter más ligero que la desnudez propiamente dicha[19].

21. El hombre no deberá entrar al baño público más que cubierto con unos faldones[20].

22. La mujer no entrará a un baño público[21] más que por necesidad[22].

23. No deberán cubrirse dos hombres o dos mujeres con la misma manta[23].

[Regulaciones concernientes a la salida de las mujeres fuera de sus casas]

24. La mujer no deberá salir de su casa mas que cubierta y en ocasiones necesarias[24], tal y como el funeral de alguno de sus padres o familiares u ocasiones similares[25].

25. No deberá acudir a eventos donde vaya a haber plañideras o música de flautas, laúdes y demás instrumentos de distracción; a excepción del pandero que se toca en las bodas.

26. Y hay discrepancia si se trata del tambor llamado kabar[26].

[Mirar a mujeres ajenas]

27. Un hombre no ha de quedarse a solas con una mujer con la que le esté prohibido casarse a perpetuidad[27].

28. No hay inconveniente en que un hombre mire a una mujer por motivos de testificación y similares o para pedir su mano[28].

29. En cuanto a la mujer que no despierta deseos en los hombres, no hay inconveniente en que éstos la miren siempre a la cara.

[Cabello falso y tatuajes]

30. Está prohibido que las mujeres se añadan pelo postizo a sus cabellos y que se tatúen.

[Modo de calzarse]

31. Quien se ponga calcetines de cuero o zapatos que empiece por el pie derecho.

32. Si se los quita, que empiece por el pie izquierdo[29].

33. No hay inconveniente en calzarse de pie.

34. Es indeseable andar con un solo zapato.

[Imágenes]

35. Es indeseable dibujar imágenes en la colchas, las tiendas de campaña, los tapices de pared y los anillos.

36. Los dibujos de las prendas de vestir no entran en la anterior categoría. No obstante, es mejor evitarlos[30].

---

[1] Está permitido usar crema depilatoria.

[2] Ver capítulo I1, artículo 79 y sus respectivas notas.

[3] O sea, que es recomendable.

[4] La longitud de la barba está relacionada con el uso y costumbres de la gente del lugar. Es indeseable dejarse la barba larga por ostentación.

[5] Está prohibido teñir de negro el pelo del esclavo que se desea vender para dar una falsa imagen de su edad. Es meritorio teñirse de negro el pelo en el ḏihād para darle al enemigo una falsa imagen de juventud.

[6] Es una hoja que da al pelo un color amarillento.

[7] Para el varón, no hay inconveniente en usar un anillo de plata si su peso no supera el de dos dirhams.

[8] Concretamente, en el meñique y con el engarce hacia la palma de la mano, no hacia fuera.

[9] Tejido cuya urdimbre es seda y cuya trama puede ser algodón, lino o lana.

[10] Ésta es la opinión más difundida.

[11] Con un grosor de uno a cuatro dedos.

[12] También la mujer.

[13] Se trata de un trozo de tela que se enrolla en la cintura y cae hasta los tobillos.

[14] No hay inconveniente si los bajos de los pantalones sobrepasan los tobillos, si ello no es para darse aires de grandeza o presumir. Y Allāh es el más sabio.

[15] Hay diferentes explicaciones en torno a cómo se envuelve uno en dicho mantón. Una de dichas explicaciones indica que uno de los hombros queda al descubierto. Lo importante es que – sea cual sea la forma de envolverse – al alzar los brazos y no llevar ropa alguna debajo, las desnudeces quedarían expuestas.

[16] Se refiere, ante los ojos de los demás. No obstante, es meritorio cubrírselas cuando uno se halle solo.

[17] O sea: hasta la rodilla.

[18] Del varón.

[19] Es indeseable descubrir los muslos ante los extraños, no ante los allegados.

[20] O algo que le cubra del ombligo a las rodillas.

[21] Conocido como "baño turco" o ḥammām.

[22] Para hacer el gusl tras haber menstruado, tras la sangre del puerperio o por estar en estado de impureza (ḏanaba).

[23] Esto hay que entenderlo si los que se cubren con la misma manta están desnudos. Si no, no hay inconveniente en que lo hagan.

[24] En cuanto a la mujer no atractiva, puede salir cuando quiera.

[25] Como visitar a sus padres, asistir a bodas de familiares, etc.

[26] Es lo que se conoce hoy por hoy con el nombre de darbuga. Con relación a este artículo, ver el capítulo R1, artículo 134, nota 75 y 76.

[27] Ya que el Šaitān les hace compañía.

[28] Con relación a este artículo, ver el capítulo R1, artículos 77 y 78 y sus respectivas notas.

[29] Tanto el artículo 31 como el 32 hay que entenderlos a título meritorio.

[30] Es mejor evitarlos ya que hay quien los considera prohibidos. Con respecto a las imágenes tridimensionales, si son de un animal completo o persona completa, están prohibidas. Se permiten las muñecas para las niñas, ya que ello desarrolla sus instintos maternales.

r3 CAPÍTULO SOBRE EL COMER Y EL BEBER

[Invocación antes y después de comer]

1. Si se bebe o se come, es necesario decir antes de empezar bismillāh[1] y tomar los alimentos con la mano derecha.

2. Al acabar de comer o beber, se dirá alḥamdulillāh[2].

[Detalles varios durante las comidas]

3. Es recomendable chuparse los dedos antes de limpiarse las manos.

4. Forma parte de las buenas maneras en el comer dejar un tercio de tu estómago para la comida, otro para la bebida y otro para poder respirar.

5. Si se come acompañado[3], se deberá de comer de la parte del plato que esté cercana a uno.

6. No se debe uno llevar un bocado a la boca hasta que no se haya tragado el anterior.

7. No se deberá respirar en el recipiente del que se está bebiendo; si no que se deberá apartar de la boca para respirar y luego retornarlo si así se desea.

8. No se ha de beber el agua a tragos, sino a sorbos.

9. Se deberá masticar la comida apropiadamente antes de tragarla.

10. Se deberá limpiar la boca después de comer[4].

11. Se recomienda lavarse las manos de los restos de grasa y leche.

12. Se deberá quitar los restos de comida que queden entre los dientes.

13. El Mensajero – la paz sea con él – ha prohibido comer y beber con la mano izquierda[5].

14. Cuando se bebe, el vaso se ha de pasar a quien está a la derecha de uno.

15. Está también prohibido soplar sobre la comida, la bebida y los libros.

16. Asimismo, está prohibido beber de recipientes de oro o plata.

17. No hay inconveniente en beber de pie.

18. Quien coma puerro, ajo o cebolla crudos[6] que no entre en la mezquita[7].

19. Es indeseable comer apoyado en un costado.

20. Es también indeseable comer de la parte superior de un plato de ṯarīd[8].

21. Está prohibido, cuando se comen dátiles[9], coger dos a la vez. Pero, según una opinión, eso es así cuando los que comen son socios propietarios de dichos dátiles.

22. No obstante, no hay inconveniente en hacer eso si se está comiendo en familia o con gente a la que uno ha invitado[10].

23. En el caso de dátiles y similares, no hay inconveniente en tomar de cualquier parte del plato el dátil que se quiera.

[Lavarse las manos después de comer]

24. No forma parte de la sunna lavarse las manos antes de comer a no ser que éstas estuviesen sucias[11].

25. Han de lavarse los restos de grasa que queden en las manos y la boca después de comer.

26. Hay que enjuagarse la boca tras haber bebido leche.

27. Es indeseable lavarse las manos con algún tipo de alimento, harina de legumbres o salvado. Aunque hay discrepancia al respecto[12].

[Invitaciones a bodas]

28. Se ha de acudir[13] si uno es invitado a una boda, siempre y cuando no haya una distracción abundante[14] o algo obviamente reprensible[15].

29. Depende de uno el comer o no en dicha boda.

30. Mālik permite que no se acuda a la invitación a una boda cuando vaya a haber demasiados invitados.

---

[1] "En el nombre de Allāh". Se dice en voz alta.

[2] "Alabado sea Allāh". Se dice en voz baja.

[3] De gente que no sea tu familia cercana.

[4] Enjuagándosela y cepillándose los dientes.

[5] Ya que ese es el modo de comer y beber del Šaitān.

[6] Quien haya fumado también.

[7] Ni asista a los círculos de enseñanza o recuerdo de Allāh. La causa de ello es el mal aliento que dejan en la boca dichos productos. La misma regla se aplica a quien le huele el aliento o las ropas a tabaco.

[8] Una especie de gachas.

[9] O higos, aceitunas, pasas, etc.

[10] No obstante, con gente que uno ha invitado, sigue siendo una falta de educación.

[11] Es considerado indeseable lavarse las manos antes de comer si éstas no están sucias, ya que esa es la práctica de la Gente de Medina la cual tiene prioridad con respecto al ḥadīṯ.

[12] Hay quien lo considera indeseable y quien lo considera permitido. Según esta última opinión, se puede usar el jabón de avena.

[13] A título obligatorio.

[14] Como música desenfrenada, baile, etc.

[15] Como hombres y mujeres juntos sin ningún tipo de separación.

r4 CAPÍTULO SOBRE EL SALUDO, LA PETICIÓN DE PERMISO PARA ENTRAR, LA MEDITACIÓN, LA RECITACIÓN, LA SÚPLICA, EL RECUERDO DE AL·LĀH Y LO QUE SE HA DE DECIR AL EMPRENDER UN VIAJE

[El saludo]

1. Devolver el saludo es obligatorio e iniciarlo es una sunna meritoria.

2. El saludo consiste en que alguien diga: as-salāmu ᶜalaikum[1]. Y que el que responda conteste: wa ᶜalaikumu-s-salām[2] o salāmun ᶜalaikum[3], tal y como inicialmente se le dijo[4].

3. El máximo a lo que se extiende el saludo es hasta mencionar la baraka[5]. Teniéndose que responder al contestar al saludo: wa ᶜalaikumu-s-salāmu wa raḥmatu-l-lāhi wa barakātuh[6].

4. Al devolver el saludo no se ha de decir: salāmu-l-lāhi ᶜalaik[7].

5. Si el miembro de un grupo saluda, ello dispensa a los demás de hacerlo.

6. Lo mismo ocurre si un solo miembro de un grupo responde al saludo.

7. El que monta ha de saludar a quien va a pie. Y el que va a pie que salude al que está sentado.

8. Darse la mano es meritorio.

9. Mālik considera indeseable el abrazarse; pero Ibn ᶜUyaina lo permite.

10. Mālik considera indeseable besar la mano y niega lo transmitido al respecto[8].

11. No se debe ser el primero al saludar a los cristianos y los judíos[9].

12. Si uno saluda a un ḏimmi[10] que no exija la respuesta a su saludo.

13. Si alguien es saludado por un cristiano o un judío que le responda diciéndole: ᶜalaik[11]. Se dice que también se les puede contestar diciéndoles: ᶜalaika-s-silām con una "i" tras la "ese", que significa "piedra"[12].

[Petición de permiso para entrar]

14. Pedir permiso es obligatorio. No se ha de entrar en una casa en que haya gente sin pedir previamente permiso[13] tres veces. Si el permiso es concedido, se entrará. Si no, uno se debe retirar.

[Visitar al enfermo]

15. Es meritorio visitar a los enfermos.

[Excluir a un tercero durante una conversación]

16. Dos personas no deberán hablar privadamente entre ellos excluyendo a un tercero.

17. Lo mismo se aplica a un grupo que excluye a uno de ellos.

18. Según una opinión, eso no se ha de hacer a no ser que el que quede excluido lo apruebe.

19. En cuanto al hecho de dejar de dirigir la palabra y el saludo, ya lo hemos mencionado en un capítulo anterior[14].

[Recuerdo de Al·lāh]

20. Muᶜāḏ ibn Ŷabal[15] dijo: "No hay nada mejor que un ser humano pueda hacer para salvarse del castigo de Al·lāh que el recuerdo de Al·lāh".

21. ᶜUmar[16] dijo: "Recordar a Al·lāh obedeciendo Sus órdenes y prohibiciones es mejor que recordarle con la lengua".

[Súplicas de la mañana y de la tarde]

22. Una de las súplicas que hacía el Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y dé paz – cada mañana y tarde es la siguiente: Al·lāhumma bika nuṣbiḥu wa bika numsī, wa bila naḥyā wa bika namūt[17].

23. Añadiendo, si es por la mañana: wa ilaika-n-nušūr[18]. Y si es por la tarde: wa ilaika-l-maṣīr[19].

24. También ha sido transmitido además de eso lo siguiente: Al·lāhuma ŷᶜalnī min aᶜẓami ᶜibādika ᶜindaka ḥaẓan wa naṣīban fī kulli jairin taqsimuhu fī hāḏa-l-yawmi wa fī mā baᶜdahu min nūrin tahdī bihi aw raḥmatin tanšuruhā aw rizqin tabsutuhu aw ḍurrin takšifuhu aw ḏanbin tagfiruhu aw šiddatin tadfaᶜuhā aw fitnatin taṣrifuhā aw muᶜāfātin tamunnu bihā biraḥmatika innaka ᶜalā kulli šai'in qadīr[20].

[Súplicas antes de dormir]

25. Algunas de sus súplicas – la paz sea con él – al irse a dormir y tras poner su mano derecha bajo su mejilla derecha y su mano izquierda sobre su muslo izquierdo[21] son las siguientes:

- Al·lāhumma bismika waḍaᶜtu ŷanbī wa bismika arfaᶜuhu[22].

- Al·lāhumma in amsakta nafsī fagfir lahā wa in arsaltahā faḥfaẓhā bimā taḥfaẓu bihi-ṣ-ṣāliḥīna min ᶜibādika[23].

- Al·lāhumma innī aslamtu nafsī ilaika, wa alŷa'tu ẓahrī ilaika, wa fawwaḍtu amrī ilaika, wa waŷŷahtu waŷhī ilaika, rahbatan minka wa ragbatan ilaika, lā manḥā wa lā malŷa'a minka illā ilaika, astagfiruka wa atūbu ilaika, āmantu bikitābika-l-laḏī anzalta, wa binabiyyika-l-laḏī arsalta, fagfir lī mā qaddamtu wa mā ajjartu, wa mā asrartu wa mā aᶜlantu, anta ilāhī lā ilāha illā anta, rabbī qinī ᶜaḏābika yawma tabᶜaṯu ᶜibādik[24].

[Súplica al salir de casa]

26. Una súplica que ha sido trasmitida y que se hace al salir de casa es la siguiente: Al·lāhumma innī aᶜūḏu bika an aḍilla wa uḍalla aw azilla aw uzalla aw aẓlima aw uẓlama aw aŷhala aw yuŷhala ᶜalayy[25].

[Súplicas tras la oración]

27. Ha sido transmitido que tras cada oración se diga subḥānAl·lāh[26] treinta y tres veces, Al·lāhu akbar[27] treinta y tres veces y alḥamdu lillāh[28] treinta y tres veces. Se completarán las cien diciendo lā ilāha illAl·lāhu waḥdahu lā šarīka lah, lahu-l-mulku wa lahu-l-ḥamdu wa huwa ᶜalà kulli šai'in qadīr[29].

[Súplica tras usar el retrete]

28. Al salir del retrete se ha de decir: alḥamdu lillāhi-l-laḏī razaqanī laḏatahu wa ajraŷa ᶜannī mašaqqatahu wa abqà fī ŷismī quwwatahu[30].

29. También, se deberá implorar refugio de todo aquello que se tema[31].

[Súplicas ante el peligro]

30. Cuando se llegue, se tome asiento o se duerma en un lugar se deberá de decir: aᶜūḏu bikalimāti-l-āhi-t-tāmati min šarri mā jalaq[32].

31. También se implora refugio diciendo: aᶜūḏu biwaŷhi-l-lāhi-l-karīmi wa bikalimāti-l-lāhi-t-tāmāti-l-latī lā yuŷāwizuhunna barrun wa lā fāŷir, wa bi asmā'i-l-lāhi-l-ḥusnà kullahā mā ᶜalimtu minhā wa mā lam aᶜlam, min šarri mā jalaqa wa ḏara' wa bara'a, wa min šarri mā yanzilu mina-s-samā', wa min šarri mā yaᶜruŷu fīhā, wa min šarri mā ḏara'a fi-l-arḍ, wa min šarri mā yajruŷu minhā, wa min fitnati-l-laili wa-n-nahāri, wa min ṭawāriqi-l-laili wa-n-nahāri illā ṭāriqan yaṭruqu bijair, yā raḥmān[33].

32. También se añade en dichos casos: wa min šarri kulli dābatin rabbī ājiḏun bināṣiyatihā, inna rabbī ᶜalà ṣirāṭin mustaqīm[34].

[Súplica al entrar en casa]

33. Es meritorio decir cuando se entre en casa: mā šā'a Al·lāh, lā quwwata illā billāh[35].

[Actividades que no se han de llevar a cabo en una mezquita]

34. Es indeseable[36] desempeñar labores en las mezquitas tal y como coser, etc.

35. No se han de lavar las manos dentro de la mezquita ni comer, excepto que sea algo ligero tal y como sawīq[37], etc.

36. No se ha de recortar el bigote ni cortar las uñas dentro de la mezquita. Pero si se llega a hacer, que deje caer los trozos de uñas y pelos sobre sus faldones.

37. No se deberán matar piojos o pulgas en las mezquitas.

38. En las mezquitas de las aldeas, está permitido que los viajeros pasen las noches en ellas[38].

[Recitación del Corán]

39. Cuando se está en el baño público no se ha de recitar el Corán más que unas pocas aleyas sin sobrepasarse.

40. Está permitido que el que monta un animal, el que está echado y el que va a pie de un pueblo a otro reciten el Corán.

41. No obstante, es indeseable que el que se dirige al mercado recite el Corán[39]. Aunque hay una opinión que sostiene que está permitido que el que se está aprendiendo el Corán lo haga.

42. Es meritorio recitar todo el Corán en siete días. Aunque recitar menos comprendiendo lo que se recita es mejor.

43. Ha sido transmitido que el Profeta – la paz sea sobre él – no solía recitar todo el Corán en menos de tres días.

[Súplica al salir de viaje]

44. Es meritorio que el viajero diga al disponerse a montar su animal: bismillāh, anta-ṣ-ṣāḥibu fi-s-safari wa-l-jalīfatu fi-l-ahl, Al·lāhumma innī a^{c}ūḏu bika min wa^{c}ṯā'i-s-safari wa ka'ābati-l-munqalibi wa sū'i-l-manẓari fi-l-ahli wa-l-māl.[40]

[Súplica al montar un animal]

45. Quien monte un animal deberá decir: subḥāna-l-āhi-l-laḏī sajjara lanā hāḏā wa mā kunnā lahu muqrinīna wa innā ilā rabbinā lamunqalibūn[41].

[Comercio con infieles]

46. Es indeseable dirigirse a tierras enemigas[42] y al Sudán[43] con fines comerciales.

47. El profeta – la paz sea con él – dijo: "**el viaje es una porción del tormento**"[44].

[Viaje de la mujer sola]

48. No está permitido que la mujer[45] viaje sin estar acompañada de un familiar con quien le está prohibido casarse a perpetuidad cuando se trata de un viaje cuya duración es de un día y una noche o más[46].

49. Aunque, según la opinión de Mālik, se puede hacer una excepción especial en el caso del viaje para llevar a cabo la peregrinación obligatoria a La Meca. En cuyo caso, podría viajar con acompañantes que inspiren seguridad aunque entre ellos no haya ningún familiar con quien le está prohibido casarse a perpetuidad.

---

[1] Su significado es "la paz sea sobre vosotros". Se usa en plural incluso aunque se salude a una sola persona, ya que a cada persona le acompañan dos ángeles a los que también va dirigido el saludo.

[2] "Y sobre vosotros sea la paz".

[3] Paz sea sobre vosotros.

[4] La primera opción es la mejor.

[5] "Bendición".

[6] "Y sobre vosotros sea la paz, la misericordia de Allāh y su bendición".

[7] "La paz de Allāh sea sobre ti".

[8] Se refiere a los ḥadīces fidedignos transmitidos donde figura que al Profeta – la paz sea con él – le besaron las manos y los pies. El Imām Mālik los niega por no considerarlos tan fidedignos. No obstante, la práctica en la escuela mālikí es que está permitido besarle la mano a los ulemas, a los amigos de Allāh (awliyā'ullāh), a los padres y toda persona merecedora de alto respeto.

[9] Se refiere al saludo deseándole la paz.

[10] Cristiano o judío que vive en tierras musulmanas y paga por ello un impuesto de capitación.

[11] "Sobre ti".

[12] Osea: "sobre ti sea la piedra".

[13] O llamar a la puerta.

[14] Ver capítulo R1, artículos 124-127.

[15] Uno de los Compañeros del Profeta, al que Allāh bendiga y conceda paz.

[16] Ibn al-Jaṭṭāb, el segundo Califa Rectamente Guiado.

[17] "¡Oh, Allāh! Gracias a Ti amanecemos, gracias a Ti atardecemos, gracias a Ti vivimos y gracias a Ti morimos".

[18] "Y hacia Ti nos dirigiremos cuando resucitemos".

[19] "Y hacia Ti se dirigen nuestros destinos".

[20] ¡Oh Allāh! Haz de mi el siervo con la mayor porción de cosas buenas que repartas en este día y en los sucesivos. Ya sea ello luz con la que guíes, misericordia que manifiestes, provisión que otorgues, perjuicio que omitas, transgresión que perdones, dificultad que retires, tentación que apartes o indulgencia que dispenses por Tu misericordia. Ciertamente, eres poderoso sobre todas las cosas".

[21] Por lo tanto, echándose sobre su costado derecho.

[22] "¡Oh, Allāh! En Tu nombre recuesto mi costado y en Tu nombre lo levantaré".

[23] "¡Oh, Allāh! Si tomas mi alma, perdónala. Y si la devuelves, protégela del modo en que proteges a Tus justos siervos".

[24] "¡Oh, Allāh! Te entrego mi vida. Me refugio en Ti. Encomiendo mis asuntos a Ti. Hacia Ti vuelvo mi rostro, por temor de Ti y con anhelo de Ti. No hay escape ni refugio sino en Ti. Te pido perdón y me vuelvo a Ti. Creo en el Libro que has revelado y en el Profeta que has enviado. Perdona mis faltas pasadas y futuras. Las que haya ocultado y las que haya manifestado. Tú eres mi dios y no hay mas dios que Tú. ¡Oh, mi Señor! Protégeme de tu castigo el día que resucites a Tus siervos".

[25] "¡Oh, Allāh! Me refugio en Ti de extraviarme o de que me extravíen; de desviarme o de que me desvíen; de ser injusto con alguien o de que se sea injusto conmigo; de tratar neciamente a alguien o de que se me trate neciamente".

[26] "Gloria a Allāh".

[27] "Allāh es el más grande".

[28] "Alabado sea Allāh".

[29] "No hay más dios que Allāh, único y sin asociado. Suyo es el reino y Suya la alabanza y es poderoso sobre todas las cosas.

[30] "Alabado sea Allāh que me ha proporcionado su placer, ha extraído de mi su dificultad y ha mantenido en mi cuerpo su fuerza".

[31] Sea persona, genio o animal.

[32] "Me refugio en las perfectas palabras de Allāh del mal que ha creado". Esta fórmula se repetirá tres veces.

[33] "Me refugio en la Faz de Allāh el Generoso, en las perfectas palabras de Allāh que no las rebasa justo ni transgresor y en Sus bellos e innumerables nombres – los que conozco y los que desconozco – del mal que ha creado, del mal de lo que descienda del cielo y ascienda en él, del mal de lo que ha creado en la tierra y de lo que surja de ella, del mal de la tentación nocturna y diurna, del mal de los sucesos que acontecen durante la noche y el día, excepto aquel suceso que traiga algo bueno. ¡Oh, Misericordioso!".

[34] "… y del mal de toda bestia que mi Señor tiene asida por el flequillo. Ciertamente, mi Señor actúa según un camino recto".

[35] "Lo que Allāh quiera. No hay fuerza si no es por Allāh".

[36] Más bien está prohibido.

[37] Trigo o cebada frito mezclado con mantequilla o miel.

[38] Si no hay hostales donde pasar la noche o el viajero no tiene dinero para pagarlo.

[39] Por la distracción que hay en dichos caminos.

[40] "En el nombre de Allāh. Tú eres el acompañante durante el viaje y el que queda encargado de mi familia. ¡Oh, Allāh! Me refugio en Ti de las dificultades del viaje, del regreso frustrado y del mal que pueda afligir a mi familia y propiedades".

[41] "Gloria a Allāh que ha puesto esto a nuestro servicio sin que nosotros pudiésemos haberlo hecho. Ciertamente, regresaremos a nuestro Señor".

[42] Se refiere a tierras de infieles. Ello es así ya que al musulmán que viaja a dichas tierras con fines comerciales se le impone la ley de los infieles y él mismo acaba tomando los modos y maneras de los habitantes de dichas tierras. Asimismo, porque ir a buscar el sustento en tierras de infieles es una humillación para el musulmán. Esta ley – basada en un ḥadīṯ que prohibe convivir con los infieles – es la que siempre ha sido de aplicación entre los musulmanes. Históricamente podemos ver los efectos perniciosos de no haberse atenido a esta ley en muchas de las doctrinas desviadas traídas por gentes que convivieron en tierras de infieles y quisieron importar – consiguiéndolo en gran medida – la filosofía, los modos, las finanzas, etc. de los infieles. Asimismo, hoy en día podemos ver el pernicioso efecto de desislamización en muchos emigrantes por motivos económicos y laborales. Este efecto se deja sobre todo ver en sus hijos que nacen en tierras de infieles. No obstante, no podemos negar la realidad de que en tierras de musulmanes la influencia del sistema infiel o kāfir ha penetrado en el tejido social a todos los niveles, destruyendo la ética, la moral, el sistema social, legal y económico musulmán. La diferencia social – hoy por hoy – entre territorio musulmán y territorio infiel no es tan abrupta como fue en otros tiempos. En muchísimos casos, se disfruta de más justicia y menos corrupción social en territorio infiel que en territorio musulmán. Allāh ha cambiado las circunstancias sociales en esta época de tal manera que se hace difícil ver la lógica de la ley que comentamos. No obstante, somos de la opinión de que no es lícito residir en tierras de infieles si no es para transmitir y enseñar el Islam. De ahí que en todas las tierras de infieles donde residen musulmanes, los que llevan

a cabo la labor difusora del Islam son prácticamente casi siempre los nativos conversos y no los emigrantes "instalados"; excepto algunas pocas excepciones dignas de encomio.

[43] En cuanto al Sudán, ha de entenderse no el actual país que lleva dicho nombre, sino Africa subsahariana "donde habita la gente de raza negra". El autor menciona esa zona, ya que en su época dicho territorio era totalmente inhóspito. Tras la expansión del Islam en dicha zona, hoy por hoy tal vez sea uno de los mejores lugares a visitar por el musulmán.

[44] Ya que trastorna el sueño, la comida, el trabajo, etc.

[45] Que aún inspira deseos en los hombres.

[46] Esta ley está basada en un ḥadīṯ fidedigno figurante en el Ṣaḥīḥ de Bujārī, el de Muslim y en el Muwaṭṭa' de Mālik. Es posible que hasta ahora, la distancia de un día y una noche – o 24 horas – se haya interpretado en términos espaciales, lo cual implica unos 80 km. de distancia, que es lo que se recorre en los lomos de una montura durante dicho tiempo. Hoy por hoy, una mujer sola recorre en automóvil dicha distancia en menos de una hora sin exponerse a peligro ni riesgo alguno. Incluso puede recorrer en avión distancias superiores en pocas horas sin tampoco exponerse a riegos anormales. Una realidad innegable es que la tecnología ha acortado las distancias y ha hecho que éstas se puedan cubrir en pocas horas. Ello nos hace pensar que tal vez la interpretación que en la actualidad habría que dar a este ḥadīṯ es una interpretación temporal y considerar que el viaje que le está prohibido hacer a una mujer sola es el que dure 24 horas o más, independientemente de cuál sea la distancia recorrida. Mas Allāh es el más sabio.

r5 CAPÍTULO SOBRE LA MEDICACIÓN, LOS AMULETOS, LOS PRESAGIOS, LA ASTROLOGÍA, LA CASTRACIÓN, LA MARCA AL ROJO, LOS PERROS Y EL BUEN TRATO A LOS ESCLAVOS

[Medicación y amuletos]

1. No hay inconveniente en:
   - usar conjuros contra el mal de ojo[1] y otros males[2],
   - implorar el refugio divino[3],
   - medicarse,
   - beber fármacos,
   - practicarse sangrías,
   - practicarse cauterizaciones.
2. Aplicarse ventosas es meritorio.
3. Que los hombres se pongan antimonio[4] en los ojos está permitido, aunque se trata de un producto de belleza femenino[5].
4. No se han de tomar como medicamentos:
   - bebidas embriagantes,
   - impurezas,
   - productos derivados del animal no debidamente degollado,
   - lo que haya prohibido Al·lāh – exaltado sea.
5. No hay inconveniente en practicarse cauterizaciones o tratarse con el Libro de Al·lāh o con palabras piadosas[6].
6. No hay inconveniente en colgarse del cuello talismanes que contengan aleyas del Corán[7].
7. Si una epidemia ataca un territorio, nadie deberá entrar en dicho territorio ni tratar de escapar del mismo.

[Los presagios]

8. El mensajero – la paz sea con él – dijo: "**El mal augurio, de haberlo, lo tiene la casa[8], la mujer[9] y el caballo[10]**".

9. El Mensajero – la paz sea con él – odiaba los nombres[11] desagradables y amaba los buenos auspicios[12].

[Remedio contra el mal de ojo]

10. El remedio contra el mal de ojo consiste en lo siguiente: el que lanza el mal de ojo ha de lavarse[13] en una palangana la cara, las manos, los codos, las rodillas, los pies y lo que se haya cubierto por sus faldones. Luego, esa agua se vierte sobre[14] el afectado por el mal de ojo.

[Astrología]

11. No se ha de estudiar la ciencia de los astros más que para determinar la dirección de la alquibla y para cronometrar la noche[15]. Cualquier otro propósito diferente a los mencionados ha de ser evitado[16].

[Perros]

12. No se han de tener perros en viviendas urbanas o rurales sino para vigilar los cultivos, para acompañar a los rebaños a los pastos y devolverlos a sus corrales o para cazar como medio de vida, no como diversión.

[Castración del ganado]

13. No hay inconveniente en castrar el ganado ovino y caprino ya que ello mejora su carne.

14. Está, no obstante, prohibido castrar a los caballos[17].

[Marcado del ganado]

15. Es indeseable marcar el ganado en la cara; pero está permitido marcarles en cualquier otra parte del cuerpo.

[Buen trato al esclavo]

16. Hay que tratar bien al esclavo y no encomendarle más labor que la que pueda desempeñar.

---

[1] Para que no haya mal de ojo, cuando alguien vea algo que le cause admiración ha de decir tabārakallāh (bendito sea Allāh).

[2] Como las picaduras de escorpiones y las mordeduras de serpientes, etc.

[3] Ello se lleva a cabo, cuando hay malestar físico, recitando las sūras 112, 113 y 114. Tras ello, se sopla en las palmas da las manos y se frota por todo el cuerpo.

[4] También conocido como kohol.

[5] De ahí que el hombre sólo ha de ponérselo en caso de necesidad. No obstante, según otra opinión del Imam Mālik y según el Imam aš-Šāfiᶜī, ponerse los hombres kohol en los ojos es sunna.

[6] Como algunas súplicas y ruegos.

[7] Siempre que el papel donde estén escritas las palabras coránicas esté cubierto por un estuche.

[8] El mal augurio de la casa es tener malos vecinos.

[9] El mal augurio de la mujer es que dé pocos hijos.

[10] El mal augurio del caballo es no usarlo para ir al combate.

[11] Se refiere a los nombres propios.

[12] Como los nombres bellos y las frases dichas con ánimo de alentar a alguien llenándole de optimismo.

[13] A título obligatorio.

[14] Se vierte sobre su cabeza.

[15] O sea para saber cuánto tiempo queda para que llegue el alba, a fin de saber cuándo se ha de empezar a ayunar en Ramadán.

[16] Se puede añadir otro propósito que es el orientarse durante la noche.

[17] Ya que ello les resta fuerza. Está permitido castrar a mulos y burros. Castrar a seres humanos está terminantemente prohibido por Consenso.

r6 CAPÍTULO SOBRE LOS SUEÑOS, EL BOSTEZO, EL ESTORNUDO, EL JUEGO DEL BACKGAMMON Y DEMÁS JUEGOS, LAS CARRERAS DE CABALLOS, EL TIRO AL BLANCO, ETC.

[Sueños]

1. Dijo el Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz: "el sueño verídico que la persona de bien tenga equivale a un cuarentaiseisavo de la profecía".

2. Quien vea algo desagradable durante el sueño, al despertarse que escupa tres veces a su izquierda y que diga: Al·lāhumma innī aᶜūḏu bika min šarri mā ra'aitu fī manāmī an yaḍurranī fī dīnī wa dunyāy[1].

[Bostezos y estornudos]

3. Quien bostece que se tape la boca con la mano[2].

4. Quien estornude[3] que diga: alḥamdulillāh[4]. El que le oiga decir eso que le diga[5]: yarḥamukAl·lāh[6]. El que haya estornudado que le conteste: yagfirullāhu lanā wa lakum[7]. O que le diga: yahdīkumullāh wa yuṣliḥ bālakum[8].

[Juegos de mesa y carreras]

5. No está permitido jugar al backgammon o al ajedrez.

6. No hay inconveniente en saludar a aquéllos que estén jugando a dichos juegos. Pero es indeseable sentarse a ver cómo juegan.

7. No hay inconveniente en participar en carreras de caballos o camellos o en competir en el tiro con arco[9].

8. Si ambos competidores establecen un trofeo, incluirán un tercer competidor que se llevaría el trofeo en caso de que venciese. Si el tercer competidor no vence, éste no estaría obligado a aportar nada como trofeo[10]. Esta es la opinión de Ibn al-Musayyab.

9. En cuanto a Mālik, dice que la competición es sólo válida si un competidor establece un trofeo que se lo lleva si el vencedor es otro diferente a él. Pero si el que establece el trofeo vence, el trofeo se le concederá al competidor que quede en segundo lugar.

10. Pero si en la competición sólo concurren el que establece el trofeo y un solo competidor más, si gana el que establece el trofeo, los asistentes se repartirán entre ellos el trofeo.

[Matar serpientes y otras alimañas]

11. Ha sido transmitido que cuando aparezca una serpiente en la ciudad de Medina, se le advierta tres veces para que se vaya[11].

12. Se recomienda hacer lo mismo si la serpiente aparece en una ciudad diferente a Medina.

13. Cuando la serpiente aparezca en el campo, no se le advertirá, sino que se la matará en cuanto aparezca.

14. Es indeseable matar piojos y pulgas[12] con fuego[13].

15. Si Al·lāh quiere, no hay inconveniente en matar hormigas si éstas causan molestias y no se pueden evitar; aunque preferimos que no se las mate.

16. A los lagartos se les mata; pero es indeseable matar ranas[14].

[La genealogía]

17. El Profeta – la paz sea con él – dijo: "**Ciertamente Al·lāh ha eliminado de vosotros la arrogancia practicada en los tiempos de la ignorancia y el vanagloriarse de los ancestros. Ya se sea un creyente temeroso o un desdichado transgresor, sois hijos de Adán y Adán viene de la tierra**".

18. Y también dijo – la paz sea con él – en relación a una persona que conocía la genealogía de la gente: "**Una ciencia que no produce beneficio alguno y cuya ignorancia no daña**"[15].

19. ᶜUmar[16] dijo: "**Aprender de vuestra genealogía aquello que os ayude a mantener los lazos familiares**".

20. Mālik dijo: "**Detesto que se trace la genealogía hasta tiempos pre-islámicos**".

[Sueños]

21. El sueño verídico equivale a un cuarentaiseisavo de la profecía.

22. Quien vea algo desagradable durante el sueño que escupa tres veces a su izquierda y que implore refugio del mal que haya visto.

23. El sueño no ha de interpretarlo quien no conozca la ciencia de la interpretación de los sueños.

24. Un sueño no se ha de interpretar de modo positivo cuando se haya vislumbrado en el mismo algo negativo.

[Poesía]

25. No hay inconveniente en recitar poesía; pero cuanto menos, mejor.

26. No se debe de abusar recitando o componiendo poesía.

[Las ciencias]

27. La mejor de las ciencias y la que acerca más a Al·lāh es la ciencia que versa sobre Su Din y de Sus leyes. O sea, la que versa sobre lo que Al·lāh ha ordenado y prohibido y aquello a lo que ha llamado y lo que ha promovido en Su Libro y en boca de Su Profeta. Hay que dedicarse a entenderlo, comprenderlo, ocuparse de ello, conservándolo y poniéndolo en práctica.

28. Dedicarse a esta ciencia es lo mejor que se puede hacer.

29. El sabio más cercano a Al·lāh – exaltado sea – y el más aceptado por Él es el que más temor Le tiene y el que más anhela obtener Su favor.

30. La ciencia es una guía que conduce hacia todo lo bueno.

[Seguir el Libro de Al·lāh, la Sunna de Su Profeta y a los Salaf aṣ-Ṣāliḥ]

31. La salvación consiste en buscar refugio en el Libro de Al·lāh – exaltado sea –, la Sunna de Su Profeta[17] y seguir la vía de los creyentes[18] y la vía de la mejor generación de la mejor comunidad que jamás haya existido[19].

32. Tomar refugio en lo mencionado es una protección y seguir a los Salaf aṣ-Ṣāliḥ[20] es la salvación.

33. Ellos son una guía a seguir en todas sus interpretaciones y deducciones.

34. Aunque difieran en los distintos casos de la ley, uno no ha de apartarse de las soluciones por ellos adoptadas[21].

[Fin]

35. Gloria a Al·lāh que nos ha conducido a esto. Nunca hubiéramos llegado a ello si no hubiese sido por la guía de Al·lāh[22].

---

[1] "¡Oh, Allāh! Me refugio en Ti del mal de lo que he visto en mi sueño para que no me perjudique ni en mi asuntos religiosos ni mundanos".

[2] La palma de la derecha o el reverso de la izquierda. Ello es a fin de que el Šaitān no le entre por la boca.

[3] Fuera de la oración.

[4] "Alabado sea Allāh".

[5] A título obligatorio.

[6] Que Allāh tenga misericordia de ti".

[7] "Que Allāh os perdone a vosotros y a nosotros".

[8] "Que Allāh os dirija y mejore vuestra condición". Esta segunda fórmula es la preferible. El que estornuda responde en plural ya que el ruego no sólo va dirigido a favor de la persona que le escucha, sino también de los ángeles que le acompañan.

[9] Estableciendo un trofeo o sin establecerlo. Competir en cualquier otra modalidad sólo es válido si es sin mediar trofeo y si comporta algún beneficio para el Ŷihad..

[10] Llevándose el vencedor el trofeo.

[11] Se le dirá: "Si crees en Allāh y en el último día y eres musulmán no aparezcas tras este día ni nos estorbes. Si vuelves a aparecer, te mataremos". Ello es así, ya que dichas serpientes puede que sean genios musulmanes residentes en Medina.

[12] Y demás insectos.

[13] Si no hay otra manera por ser una plaga, sí está permitido.

[14] A no ser que causen molestias. Y es indeseable matarlas ya que es uno de los animales que pasa más tiempo glorificando a Allāh.

[15] BS en MD, pág. 437, afirma que este ḥadīṯ no es fidedigno.

[16] Ibn al-Jaṭṭāb.

[17] Consistente en sus dichos, hechos y confirmaciones.

[18] O sea: atenerse al Consenso de los sabios de la Umma.

[19] La comunidad de los Compañeros del Profeta, que Allāh esté complacido con todos ellos.

[20] Textualmente "los rectos ancestros". Los Salaf aṣ-Ṣāliḥ son los Compañeros del Profeta – la paz sea con él – y los sabios de las dos generaciones siguientes.

[21] De igual modo, el creyente no se debe apartar de las soluciones adoptadas por una de las cuatro escuelas jurídicas.

[22] Y gracias a Allāh que nos ha llevado a buen fin en la traducción y comentario de este valioso libro.

Libro S: Postfacio

s POSTFACIO

Dijo Abū Muḥammad ᶜAbdullāh ibn Abī Zaid:

Hemos cumplido lo que nos propusimos cumplir con este nuestro libro, de tal modo que – si Allāh quiere – se pueda beneficiar del mismo todo menor que desee aprender sus contenidos o todo adulto que también lo necesite.

Contiene aquello que hará salir al ignorante de su ignorancia proporcionándole conocimiento sobre lo que ha de creer y obligatoriamente practicar con respecto a su religión.

Con este libro, se podrán comprender muchas reglas generales y casos particulares de la Ley.

Asimismo, se podrán aprender muchas sunnas, actos supererogatorios y reglas de cortesía.

Le pido a Allāh – exaltado sea – que nos beneficie a ti y a mí con lo que nos ha enseñado.

También, Le pido que nos ayude a ti y a mí a realizar lo que nos ha encomendado.

No hay fuerza ni poder si no es gracias a Allāh, el excelso y grandioso.

Que Allāh bendiga a nuestro señor Muḥammad – Su Profeta – y a su familia y compañeros y les dé abundante paz[1].

---

[1] Por el elevado rango del Mensajero de Allāh, ruego a Allāh que acepte de mí esta traducción y este comentario de la Risāla de Ibn Abī Zaid al-Qairawānī – que Allāh esté satisfecho con él – y que la colme con Sus bendiciones.

Llegó a su fin esta obra en la ciudad de Newark, estado de New Jersey, EE.UU. de América la noche del Viernes 1 de Ḏu-l-Ḥiŷŷa de 1419, correspondiente al 18 de marzo de 1999.

Trabajo realizado por el humilde esclavo de su Señor ᶜAlī ibn ᶜAbdulḥaq al-ᶜIraqī, ḥusainī de linaje, mālikī de maḏhab, šāḏilī de ṭarīqa, andalusí de nacimiento y magribī de crianza.

Anexo I

EN EL NOMBRE DE AL·LĀH, EL MISERICORDIOSO Y COMPASIVO

LA PAZ Y LAS BENDICIONES DE AL·LĀH SEAN CON SU PROFETA MUḤAMMAD

EN TORNO A LA SUPERIORIDAD DE LA

PRÁCTICA DE LA GENTE DE MEDINA SOBRE EL ḤADIṮ

Los fundamentos (uṣūl) generales sobre los que Mālik, que Al·lāh esté complacido con él, se ha basado para emitir sus pronunciamientos jurídicos (fatāwī) son el Corán, la Sunna, el Consenso (iŷmāᶜ) y la Analogía (qiyās). Estos son los fundamentos que todos los alfaquíes han utilizado de modo general y en los que todos coinciden con unanimidad. Ahora bien, Mālik se destaca por usar unos fundamentos que son propiamente específicos de él.

Dice el Qāḍī ᶜIyyāḍ en su Madārik: "Si por primera vez observas la metodología de estos imames, sus fuentes en lo que a fiqh se refiere y su modo de proceder en el iŷtihād, verás que Mālik, que Al·lāh tenga misericordia con él, procedía con respecto a estos fundamentos tomándolos en su orden correspondiente. Anteponía el Corán a los ḥadīces. Luego anteponía los ḥadīces a la analogía y a las consideraciones fruto de la reflexión. En cuanto a los ḥadīces, solía rechazar todos aquéllos que no los transmitiesen, responsabilizándose de ello, las personas de autoridad y confianza, conocedores de aquello que transmitían o dejaban de transmitir; o aquellos ḥadīces que la gran mayoría de la gente de Medina no llevaba a la práctica. Mālik solía hacer caso omiso de aquél que usaba su mera opinión para interpretar incorrectamente esta actitud suya o para atribuirle dichos que él nunca dijo. Decía que eran meras falacias".

Un recuento más detallado y preciso de los fundamentos de la escuela jurídica (maḏhab) Mālikī lo da al-Qarāfī en su libro Tanqīḥ al-Fuṣūl, diciendo que estos son: el Corán, la Sunna, el Consenso, la Práctica de la Gente de Medina, la Analogía, la Opinión de un Compañero del Profeta, el Interés General (maṣlaḥa mursala), el Uso y Costumbres (ᶜurf), la Evitación de Pretextos (sadd ad-darā'iᶜ), la Homogeneidad Jurídica (istiṣ-ḥāb) y la Consideración de Conveniencia (istiḥsān).

Para Mālik, la Práctica de la Gente de Medina y la Opinión de un Compañero (ṣahābī) son fundamentos que entran dentro de la categoría de la Sunna. Asimismo, el Interés General, el Uso y

las Costumbres, la Evitación de Pretextos, la Homogeneidad Jurídica y la Consideración de Conveniencia son fundamentos que entran dentro de la categoría de la Opinión (ra'y).

Nosotros, ciñéndonos al tema que ahora nos concierne, vamos a concentrarnos en los tres fundamentos que están directamente relacionados con aquello que se practicaba en la ciudad de Medina en tiempos de las tres generaciones posteriores al Profeta, la paz sea con él, y que en sí tiene una superioridad, una veracidad y una cercanía a la Sunna con respecto al ḥadīṯ tal que puede llevar a contrariarlo.

LA OPINION JURIDICA DE UN COMPAÑERO (fatwà aṣ-ṣaḥābī)

Dice el Imam Abu Zahra en su libro Mālik:

"Se puede observar, tras el estudio de las bases (uṣūl) del fiqh mālikī y del Muwaṭṭa', que Mālik, al igual que Aḥmad b. Ḥanbal, solía apoyarse en los dichos de los Compañeros por considerarlos fuentes de fiqh, pruebas concluyentes y parte de la Sunna del Profeta. De ese modo, el que conocía los dichos de los Compañeros era por esa razón conocedor de la Sunna. El no seguirlos era innovar. Ibn al-Qayyim en su Iᶜlān al-Muwaqiᶜīn demuestra cómo los dichos de los Compañeros son parte de la Sunna con las siguientes palabras: "El Compañero, cuando dice algo, juzga o emite un dictamen, tiene una fuente que sólo él conoce y otra que nosotros conocemos. En cuanto a aquella fuente propia de él, puede ser que lo hubiese tomado directamente del Profeta, la paz sea con él, o a través de otro Compañero que a su vez lo hubiese tomado del Profeta. Aquello que ellos conocían y nosotros desconocíamos es mucho más de lo que podamos abarcar. No transmitieron todo lo que escucharon. ¿Cómo podemos, pues, comparar lo que Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq o ᶜUmar al-Farūq u otros grandes Compañeros pudieron escuchar con lo que nos han transmitido? No han sido transmitidos por Abū Bakr ni cien ḥadīces, siendo así que nunca se despegó del Profeta. Le acompañó incluso antes de que fuese Mensajero hasta el día en que murió. Era el mayor conocedor del Profeta en lo que a sus dichos, hechos, instrucciones y biografía se refiere. Igualmente, los grandes Compañeros del Profeta transmitieron de éste muy pocos ḥadīces en comparación con lo que pudieron escuchar o ver de él. Si hubiesen transmitido todo lo que pudieron haber visto u oído del Profeta, habría superado con creces lo transmitido por Abū Huraira, el cual sólo estuvo con el Profeta por un espacio de cuatro años, siendo así que es el que más ḥadīces ha transmitido. [...] Solían tener mucho cuidado con transmitir algo del Profeta. Para ellos era algo serio, por lo que no lo hacían con mucha frecuencia, no fuesen a añadir o restar algo. Solían decir lo que escucharon del Profeta sin señalar que se lo habían escuchado decir a él, ni decir: "dijo Rasūlu-l-lāh...".

Las fatwas que emitían sólo podían estar relacionadas con siete cuestiones:

1. Algo tomado directamente del Profeta, la paz sea con él.
2. Algo tomado de alguien que lo hubiese tomado directamente del Profeta.
3. Algo que ellos, en su entender, hubiesen interpretado del Corán sin que nosotros lo podamos apreciar.
4. Algo en que todos ellos se hubiesen puesto de acuerdo y que sólo nos hubiese llegado la referencia de aquél que emitió el fatwà
5. Algo que, dado a su perfecto conocimiento de la lengua árabe, sea un matiz lingüístico que no podamos apreciar.
6. Circunstancias concomitantes a la emisión del ḥadīṯ.
7. Un cúmulo de razones que él conociese dada su larga convivencia con el Profeta, testificando sus acciones, estados, palabras, intenciones, acaecimiento inmediato de la revelación y subsiguiente interpretación de ello. Eso le haría apreciar matices que nosotros no podemos apreciar.

Por estas siete razones, sus fatwas son de seguimiento obligado para nosotros".

Esto nos hace ver que Mālik toma los dichos de los Compañeros por considerarlos parte de la Sunna, no por mero seguimiento (taqlīd). Esta diferencia de actitud ante los dichos de los Compañeros es fundamental. El considerar los dichos de los Compañeros como parte de la Sunna hace posible que cuando un dicho de un Compañero contradiga un ḥadīṯ se pueda dar una preferencia en seguir uno u otro por ser considerados de la misma categoría. Sin embargo, el considerar los dichos de los compañeros meras opiniones de ellos, hace que sólo puedan ser tomados en consideración cuando no hay un ḥadīṯ que resuelva la situación; y en caso de contradicción entre ḥadīṯ y dicho de Compañero, preferir indiscriminadamente el ḥadīṯ al dicho del Compañero por considerarlo de una categoría superior: tal y como aš-Šāfiᶜī hace.

La primera postura es la de Mālik y es la razón por la que aš-Šāfiᶜī discrepa con su maestro Mālik. Esto se puede ver en el libro de aš-Šāfiᶜī al-Umm, donde éste imputa a Mālik que deja el ḥadīṯ en favor de un dicho de un Compañero. En el libro de aš-Šāfiᶜī vemos cómo Mālik toma el dicho de ᶜUmar Ibn al-Jaṭṭāb en que desaconseja hacer ᶜUmra en los meses del Ḥaŷ en contradicción con el ḥadīṯ de Saᶜd Ibn Abī Waqqāṣ en que el Profeta hizo ᶜumra durante los meses del Ḥaḍj. Mālik dice que ᶜUmar conoce al Profeta mejor que Saᶜd por lo que elige la opinión de ᶜUmar aunque contradiga el ḥadīṯ.

Esto demuestra cómo la discrepancia de aš-Šāfiᶜī con su maestro no está tan fundada como parece, ya que Mālik no rechaza un ḥadīṯ del Profeta para quedarse con la opinión de un Compañero y de ese modo desobedecer al Mensajero de Al·lāh, la paz sea con él – cosa impensable en el Imām de Dār al-Hiŷra y cabeza de los muḥaddiṯīn –, sino que siguiendo un dicho de un Compañero – sobre todo de Compañeros que convivieron con el Profeta durante mucho tiempo y que conocían muy bien su Sunna – lo que hacía era atenerse realmente a la Sunna. Lo que Mālik defiende es que la transmisión que nos llega de un Compañero es muchas veces la propia Sunna sin que la cadena tenga que llegar al Profeta necesariamente.

Lo que se puede entrever en la postura de aš-Šāfiᶜī ante los dichos de los Compañeros es una discrepancia de débil fundamento y en cierto modo es también autoatribuirse un acceso a la Sunna que los Compañeros no tuvieron; o sea: considerar que el acceso que uno mismo tiene a la Sunna del Profeta – la paz sea con él – es superior al acceso que los Compañeros tenían a la misma. Por ejemplo, Anas Ibn Mālik dice que siempre que rezó detrás de Abū Bakr, ᶜUmar y ᶜUṯmān ellos no recitaban la basmala (bismi-l-lāhi-r-raḥmāni-r-raḥīm) antes de la Fātiḥa. Si, luego, ante esto se antepone un ḥadīṯ que certifique que el Profeta recitaba la basmala en la Fātiḥa, no hay más remedio que pensar que tanto Abū Bakr, ᶜUmar y ᶜUṯmān no sabían rezar o que no querían imitar al Profeta e innovaron. Ambas afirmaciones son descabelladas. La interpretación correcta es que el Profeta recitó alguna vez la basmala; pero que dejó de hacerlo, siendo la regla final la que sus más importantes Compañeros siguieron: no recitar la basmala. La postura de aš-Šāfiᶜī es dar un salto sobre las primeras generaciones de musulmanes, su práctica y conocimiento, y pretender acceso directo a la Sunna del Profeta con total independencia. Esto puede a llevar a posturas tan radicales como la de aš-Šawkānī, el cual en su libro Iršād al-Fuḥūl pretende que los Compañeros están a la misma altura que cualquiera de los muŷtahids musulmanes sin que sea ni siquiera obligatorio para éstos seguirles en sus fatwas. Aš-Šawkānī esgrime el engañoso argumento de que sólo tenemos un Profeta y éste es Muhammad y no estamos, pues obligados a seguir a nadie más. El Imām Muḥammad Abū Zahra en su libro Uṣūl al-Fiqh rebate el argumento de aš-Šawkānī, aduciendo que los Compañeros eran los mejores conocedores de la Sunna y que seguirlos es seguir la Sunna y apartarse de ellos es apartarse del Profeta, la paz sea con él.

EL CONSENSO (IŶMĀᶜ)

Para mejor apreciar el sentido que la palabra consenso cobra en el fiqh de Mālik – Mālik usa constantemente esta palabra en el Muwaṭṭa' –, hay que conocer qué entienden otros juristas por consenso. Para aš-Šāfiᶜī, el consenso no es más que una mera coincidencia de opinión. Esto es, si todos los juristas coinciden en dar la misma respuesta a una cuestión determinada, eso es consenso.

Por ejemplo, que las oraciones obligatorias han de ser cinco diarias es objeto de consenso general, nadie discrepa en ello. Desde este modo que tiene aš-Šāfiᶜī de entender qué es el consenso, queda claro que éste no se da más que en las reglas más generales del Dīn: consenso es aquello en lo que nadie discrepa.

Ahora bien, desde el punto de vista de Ibn Ḥanbal, el consenso no es esa mera coincidencia, sino que es el consenso al que los Compañeros llegan al dar una respuesta jurídica a un tema que no tenía respuesta obvia en el Corán y la Sunna. El consenso sería entonces un iŷtihād unánime al que los Compañeros del Profeta llegarían en bloque, sin que sea permitido salirse de él. Aḥmad Ibn Ḥanbal sólo admite a los Compañeros como artífices del consenso. Ibn Ḥanbal expresa la imposibilidad de que las generaciones posteriores lleguen al consenso.

Mālik por su parte tiene un concepto similar al de Ibn Ḥanbal en lo que a consenso se refiere; pero admite que ese consenso tenga continuación en las generaciones posteriores de Medina. El Šaij ᶜIllīš en sus Fatāwī dice: "En Medina, había juristas que no había en otras partes, tales como los siete alfaquíes de los Seguidores (tābiᶜīn), az-Zuhrī, Rabīᶜa, Nāfiᶜ y otros. Por esta razón, el Imām (Mālik) se apoyó en ellos, teniendo para él el mutuo acuerdo de ellos categoría de consenso. Apoyarse en el consenso de éstos y usarlo como prueba no es taqlīd (seguimiento indiscriminado), sino la propia esencia del iŷtihād (esfuerzo para atenerse a la Šarīᶜa)". Esto significa que, dadas las características que albergaba Medina en el tiempo de los Seguidores y los Seguidores de los Seguidores – o sea: ser el lugar de la herencia del fiqh de los Compañeros como ningún sitio lo era –, Mālik vio la prolongación del consenso de los Compañeros en el consenso de estos juristas. El fenómeno de la primera generación todavía era posible en la segunda y tercera generación en el ámbito social. Esto es lo que los otros imames tal vez no llegasen a vislumbrar tal y como Mālik lo hizo: que el mensaje hubiese continuado con toda su corrección y esplendor en la segunda y tercera de las generaciones. Para ellos, tras la generación de los Compañeros, ya no hay más posibilidad que la de llegar a las respuestas por el esfuerzo individual (iŷtihād). La ciudad-modelo desaparece con la muerte de los Compañeros y sólo queda el hombre-modelo.

El Šaij ᶜIllīš prosigue diciendo: "Quien reconoce que la gente de Medina son más, mejores y más sabios que el resto, a la hora de la discrepancia vuelve a ellos para buscar respuesta. Si el ḥadīṯ es verídico (ṣaḥīḥ) y la práctica de la gente de Medina lo contradice, sólo pueden darse tres situaciones:

1. Que se piense que eran todos unos ignorantes. Y esto no lo piensa la persona inteligente; pues ellos eran los más sabios de la Umma, y tener mala opinión de ellos es inmoral.

2. Que se piense de ellos que su intención era la de desobedecer la Sunna y jugar con ella. Y esto es más insidioso y amargo.

3. Que se piense que eran correctos en su conocimiento y práctica. Si dejaban un ḥadīṯ, lo hacían por tener fuertes razones para ello. Esto es lo que queremos decir [...].

Aquellos en cuya práctica el Imām se apoyaba y usaba como prueba concluyente eran los Seguidores que él pudo llegar a conocer. Y éstos nunca abandonaban la senda trazada por los Compañeros".

Con estas palabras del Šaij ᶜIllīš vemos cómo Mālik cuida y concede importancia a la transmisión del mensaje del Islam como modelo social, no únicamente como modelo personal. El argumento de nuestro Imām es que este modelo no muere con los Compañeros, sino que existe y se da en toda su corrección y plenitud en la generación que nunca vio al Profeta sino sólo a los Compañeros, e incluso en la generación que no llega a ver a los Compañeros. Es una creencia en la realidad de la transmisión del mensaje a nivel social hacia generaciones posteriores, sin que las tiranías imperiales Omeyas y Abbasíes influyeran en la conservación del mismo. A esta postura es muy difícil de llegar cuando no se vive en Medina y no se degusta la experiencia existencial ahí reinante en el doble nivel de la Šarīᶜa y la Ḥaqīqa. Si el lugar de residencia es Kufa, Damasco o Bagdad, es normal que se llegue a un pesimismo social por la relativa corrupción que las dinastías posteriores mostraron. Ello puede llevar a dos posturas radicales en lo que a confrontación del poder corrupto se refiere:

1. Cierto grado de colaboracionismo que se deja entrever en determinadas actitudes ḥanafis, que no en Abū Ḥanīfa – que Al·lāh esté complacido con él –, pues murió en prisión por negarse a colaborar con el sistema.

2. Total intransigencia y aislamiento del nexo social tal y como reflejan algunos posicionamientos ḥanbalis.

En cuanto al Imām aš-Šāfiᶜī, el Qādī ᶜIyyād en su Tartīb le considera como a un mālikī con cierta tendencia al ḥadīṯ.

LA PRACTICA DE LA GENTE DE MADINA

Dice Abū Zahra que Mālik, que Al·lāh esté complacido con él, en muchas ocasiones, prefería la Práctica de Medina al ḥadīṯ aḥādī (ḥadīṯ transmitido por una sola o por muy pocas vías de transmisión; característica de la mayoría de los ḥadīces). Esto lo hacía ya que consideraba que la práctica de Medina era una sunna mašhūra o mutawātira (sunna transmitida por múltiples vías de transmisión). Al contradecirse una sunna aḥādiyya (de una o pocas vías de transmisión) y una sunna mutawātira o

mašhūra (de muchas vías de transmisión) se toma sin duda alguna la de mayores vías de transmisión, ya que es más fiable.

El Qāḍī ᶜIyyād cuenta en el Tartīb que este modo de proceder no es particular de Mālik. Esta metodología era propia de los Seguidores y los Seguidores de los Seguidores. Rabīᶜa (alfaquí de los Seguidores de los Seguidores y maestro de Mālik) decía: "Mil de mil es mejor que uno de uno" refiriéndose a la cadena de transmisión. Los Seguidores y sus Seguidores solían transmitir ḥadīces que no practicaban como demostración de que sí los conocían.

Los alfaquíes mālikíes y de otras escuelas también dividen la Práctica de Medina en dos partes:

1. Aquella práctica que transmite lo que es la Sunna (naqliyya).
2. Aquella práctica que transmite lo que es consenso de los alfaquíes de Medina (iŷmāᶜ ahl al-Madīna) y por lo tanto fruto del iŷtihād.

El Qāḍī ᶜIyyād divide a su vez la Práctica de Medina que transmite la Sunna en cuatro aspectos:

1. Transmisión de dichos del Profeta (sunna qawliyya). Como por ejemplo, el aḏān, la iqāma, el no decir la basmala en la Fātiḥa en voz alta, etc.
2. Transmisión de los hechos del Profeta (sunna fiᶜliyya). Como por ejemplo, el modo de rezar, el número de rakᶜas de la oración, etc.
3. Transmisión de la aceptación tácita que el Profeta hacía de algunos hechos (sunna taqrīriyya).
4. Excepciones que el Profeta hacía. Como no coger de ellos el Zakāt en lo que a verduras se refiere, aun siendo éstas abundantes entre los medinenses.

Todo esto, dice el Qādī ᶜIyyāḍ, es obligatorio atenerse a ello, debiéndose rechazar todo ḥadīṯ o analogía que lo contradiga, por estar la Práctica de Medina fundamentada en certeza absoluta (yaqīn qātiᶜ), mientras que el ḥadīṯ aḥādī y la analogía están fundamentados tan sólo en una fuerte suposición (ẓann rāŷiḥ). Abū Yūsuf, discípulo de Abū Ḥanīfa, tuvo que atenerse a estas pruebas y desdecirse de las opiniones de su maestro en lo que a cuestiones de waqf se refiere, al confrontarse con Mālik y ver la fuerza de la transmisión en la práctica de Medina. As-Sairāfī, discípulo de aš-Šāfiᶜī, coincide con nosotros en estos temas; aunque algunos šāfiᶜis discrepen.

Ibn al-Qayyim en su libro Iᶜlām al-Muwaqiᶜīn divide la práctica de Medina cuyo fundamento es la Sunna en tres partes:

1. Transmisión de instrucciones dadas por el Profeta.
2. Puesta en práctica de dichas instrucciones.
3. Lugares y medidas (situación del mimbar del Profeta, el Rawḍa, la medida del mudd y del ṣāᶜ, etc.).

Tras ello, Ibn al-Qayyim declara que todo esto es de obligado seguimiento y aceptación.

Ahora bien, en lo que a la Práctica de Medina en tanto en cuanto que consenso de sus alfaquíes se refiere, los propios alfaquíes mālikíes discrepan, dividiéndose en tres opiniones:

1. No es prueba concluyente y no es superior al iŷtihād de otros. Esa es la opinión de Abū Bakr al-Abhārī y quienes con él la comparten.
2. No es prueba concluyente, pero se prefiere al iŷtihād de otros. Es la opinión de varios mālikíes y šāfiᶜis.
3. Es prueba concluyente. Esta es la opinión de los magrebíes seguidores de Mālik y de al-Qarāfī (uno de los mayores estudiosos del uṣūl (metodología jurídica) de la escuela māliki, cuyo libro Tanqīḥ al-Fuṣūl fue texto de uṣūl fundamental en las universidades de al-Qarawiyyīn, az-Zaitūna y al-Azhar).

En definitiva, podemos observar que todos los mālikíes coinciden en que la Práctica de Medina es prueba definitiva y concluyente cuando se trata de la transmisión de la Sunna del Profeta. Ahora bien, hay discrepancias cuando la Práctica lo que transmite es el consenso de los alfaquíes de Medina. En ese caso, pese a la discrepancia que hay entre los mālikíes, considerarla también como prueba concluyente es la opinión más extendida.

El problema acontece cuando la Practica de Medina en su calidad de iŷtihād se contradice con un ḥadīṯ. ¿Es primero el ḥadīṯ o el consenso medinense fruto del iŷtihād? La mayoría de los mālikíes dicen que el ḥadīṯ tiene prioridad. Sin embargo, lo que hay que demostrar es si se ha dado el caso en que los alfaquíes de Medina no hayan encontrado un ḥadīṯ y hayan tenido que hacer iŷtihād, llegando a un consenso y que luego apareciese un ḥadīṯ que diese al traste con el consenso. Eso sería atribuir un conocimiento incompleto de la Sunna a los alfaquíes de Medina y equipararles a los de Kufa, los cuales sí eran víctimas de esta situación. Dada la escasez de ḥadīces que a Kufa (u otra localidad que no fuese Medina) llegaban, los alfaquíes se reunían para dar respuesta a un asunto, y tras darla, aparecía una información (generalmente proveniente de Medina) que daba al traste con sus fatwas (véase el caso de ᶜAbd Al·lāh Ibn Masᶜūd mencionado en el Muwaṭṭa'). Esto no ocurría en Medina, ya que ésta era la cuna de la Sunna. El Profeta, la paz sea con él, dijo: "Medina es como el horno de un

herrero. Elimina lo impuro y purifica lo bueno”. Y esta es la prueba que el propio Mālik usa para basarse en la corrección absoluta del consenso de los alfaquíes de Medina. El error es impureza y Medina lo elimina.

En cuanto a la aceptación de la práctica de Medina en tanto que transmisión de la Sunna que muchos profesan, no es más que una aceptación teórica. Si no, todo lo transmitido por Mālik referente a las formas públicas de adoración – y él no transmite más que el modo público de hacerlo donde no cabe error alguno – sería de total aceptación, no siendo esa la realidad. Queda, pues, claro que toda la Práctica que tenga como fundamento la Sunna es absolutamente superior y más fiable que el ḥadīṯ que lo contradice; y que la Umma está obligada a seguirla si quiere ser fiel al fenómeno originario en su forma social primigenia, dejando a un lado las especulaciones individuales basadas en suposiciones más o menos certeras. En cuanto al consenso de los alfaquíes de Medina y su posterior transformación en Práctica de ésta, ellos son los más idóneos para ser seguidos, pues son los herederos de la práctica jurídica de los Compañeros y, después de éstos, los mejores conocedores de la Sunna del Profeta Muḥammad, la paz y las bendiciones de Al·lāh sean con él.

Para finalizar, queremos dejar claro que toda nuestra preferencia por la escuela de Medina y de Mālik – que Al·lāh esté complacido con él – no se contradice con nuestra creencia en la absoluta corrección y validez de las escuelas de los otros tres Imames sunnitas, Abū Ḥanīfa, aš-Šāfiᶜī e Ibn Ḥanbal – que Al·lāh esté complacido con ellos. A la vez que ha de quedar claro que, a nuestro entender, de las cuatro escuelas, la de Mālik es la más cercana al fenómeno sālafī originario y primigenio. De ahí se ha de deducir, asimismo, que todo aquél que pretenda para sí el calificativo de sālafī, tendrá forzosamente que pasar por Mālik y su escuela, respetando la transmisión que de la misma nos ha llegado hasta nuestros días.

¡Oh, Al·lāh, derrama tus bendiciones sobre el Profeta Muḥammad, sobre su familia y compañeros y sobre todos aquéllos que sigan sus pasos hasta el Día de la Retribución!

Anexo II

En el nombre de Al·lāh, el misericordioso y compasivo

Que Al·lāh bendiga y dé paz a nuestro señor Muḥammad

y a su familia y compañeros

EN TORNO AL IŶTIHAD Y AL TAQLID

Definiciones:

El iŷtihad es el esfuerzo que el jurista musulmán o alfaquí lleva a cabo para derivar un juicio determinado de las fuentes del derecho musulmán. Al alfaquí que practica el iŷtihad se le llama muŷtahid. Se ha de tener en cuenta en esta definición que para que el alfaquí pueda llevar a cabo dicha derivación ha de cumplir las condiciones y poseer los conocimientos que le capaciten para hacerla. De dichas condiciones y conocimientos hablaremos más tarde.

Otro elemento a tomar en consideración es que la condición de muŷtahid, a su vez, se divide en varios niveles. Por lo tanto, cada vez que se hable de iŷtihad se ha de dejar previamente claro de qué nivel del mismo se está hablando. Más adelante, enumeraremos y definiremos dichos niveles.

En cuanto a las fuentes[1] del derecho musulmán, unas son comunes, reconocidas y compartidas por todos los muŷtahids; y otras son adoptadas y utilizadas por unos o por otros. Las fuentes del derecho musulmán o usul comunes son:

- el Corán,
- la Sunna,
- el Consenso y
- la Analogía.

Las fuentes no comunes son: la Práctica de Medina, la Opinión de un Compañero, el Interés General (maslaha mursala), la Evitación de Pretextos (sadd ad-dara'i^{c}), la Equidad (istihsan), las Leyes Reveladas anteriores a la Shari^{c}a, la Presunción de Continuidad (istis-hāb) y la Costumbre (^{c}urf).

A continuación podemos ver un cuadro de la distribución de las fuentes de derecho no comunes entre las cuatro escuelas jurídicas sunnitas:

Práctica de Medina		Malik		
Opinión de un Compañero	Abu Hanifa	Malik		Ibn Hanbal
Interés General		Malik		Ibn Hanbal
Evitación de Pretextos		Malik		Ibn Hanbal
Equidad	Abu Hanifa	Malik		
Leyes Reveladas anteriores a la Shariᶜa	Abu Hanifa	Malik		
Presunción de Continuidad		Malik	Ash-Shafiᶜi	Ibn Hanbal
Costumbre	Abu Hanifa	Malik		

Por lo tanto y en base a lo anterior, el taqlid es el ceñimiento del musulmán que no es alfaquí o del alfaquí que no posee los conocimientos pertinentes para elevarle a la categoría de muŷtahid al juicio o juicios que un muŷtahid ha derivado de las fuentes de derecho musulmán ejerciendo la práctica del iŷtihad. Al musulmán que practica el taqlid se le llama muqallid. Por lo tanto, el musulmán o es muŷtahid o es muqallid, dependiendo de si cumple o no las condiciones y posee o no los conocimientos que le capacitan para practicar el iŷtihad.

Algo que rápidamente se deduce de estas definiciones es que al muqallid no le está permitido hacer iŷtihad y al muŷtahid no le está permitido hacer taqlid. Por consiguiente, los juicios derivados del muŷtahid son para el muqallid lo que las aleyas coránicas y los hadices que versan sobre temas legales son para el muŷtahid. En otras palabras, el muqallid no tiene permitido esgrimir aleyas coránicas y hadices a título de prueba argumentativa[2], sino tan sólo a título ilustrativo o por la baraka del hecho de mencionarlas; ya que la prueba argumentativa del los muqallids radica en el juicio del Imam del madhab que sigan.

Consiguientemente, lo que debemos dejar aquí firmemente establecido es que la OBLIGATORIEDAD de la práctica del taqlid para quien no cumpla las condiciones del iŷtihad es algo firmemente establecido por el Consenso de la Umma en base a las aleyas que rezan lo siguiente:

"Preguntad a la gente del Recuerdo si vosotros no sabéis" (Corán 16:43).

"No conviene a los creyentes que salgan de expedición todos a la vez. Es mejor que de cada grupo salga una parte, para que así haya otros que puedan instruirse en el Din y puedan advertir a su gente cuando regresen, tal vez así se guarden". (Corán 9:122).

Asimismo, ha de quedar claro que cuando hablamos de iŷtihad y taqlid nos referimos a practicarlo con respecto a las aleyas coránicas y hadices que tratan de temas legales; ya que en materia de creencia (^{c}aqida) el taqlid está prohibido y es obligatorio el iŷtihad para todo creyente mayor de edad y con capacidad de razonar[3].

Razones de la existencia del iŷtihad y de por que éste tiene como consecuencia que se den diferencias de opinión entre las distintas escuelas jurídicas o madhhabs:

Las pruebas argumentales[4] textuales en las que los juristas musulmanes se basan para derivar la ley son de dos naturalezas:

- de transmisión incuestionable (qat^{c}i al-wurud)
- de transmisión plausible (zanni al-wurud)

A la categoría de las pruebas argumentales textuales de transmisión incuestionable pertenecen absolutamente todas las aleyas coránicas (o sea, el texto coránico en su integridad) y todos los hadices cuyo número de transmisores de la primera generación (Compañeros) es tan elevado (mutawatir) que hace que su transmisión sea incuestionable.

A la categoría de las pruebas argumentales de naturaleza plausible pertenece toda información (hadices y demás información sobre los Compañeros, etc.) cuyo número de transmisores de la primera generación es de uno, dos o un número tal (jabar al-ahad) que no eleva su transmisión a categoría de incuestionabilidad, sino que tan sólo les confiere un grado de elevada plausibilidad (zann raŷih). Señalemos que la gran mayoría de los hadices pertenecen a esta categoría.

Ambas pruebas argumentales, a su vez, pueden tener distinta fuerza de evidencia semántica:

- evidencia semántica incuestionable (qat^{c}i ad-dalala)
- evidencia semántica plausible (zanni ad-dalala).

Ello es debido a lo unívoco o no que sean los significados de las palabras que conformen dichos textos. Dicho de otro modo, un texto – de Corán o hadith – puede contener una palabra o expresión cuyo significado sea unívoco e inconfundible o que dé pie a interpretaciones divergentes debido a la naturaleza del vocablo y su contexto.

A la categoría de evidencia semántica incuestionable pertenecen las aleyas coránicas y hadices que versan sobre la unicidad de Al·lāh, los artículos de fe, los cinco pilares del Islam y las líneas generales del Din en los que todos los musulmanes coinciden.

A la categoría de evidencia semántica plausible pertenecen la mayor parte de las aleyas coránicas y hadices que versan sobre asuntos legales, lo cual da pie a que se difiera en su interpretación a la vez de exigir un esfuerzo (ŷuhd) por parte del muŷtahid para conocer cuál de los significados plausibles es el más correcto.

A esto hay que añadir la discrepancia existente en la naturaleza de las fuentes de derecho comunes a las cuatro escuelas jurídicas. A pesar de que todas las escuelas coinciden en las mismas, lo que no hacen es coincidir en la naturaleza o en el uso que se ha de hacer de las mismas. A título de ejemplo, señalemos que el concepto de Sunna no es realmente el mismo para todos los imames del fiqh. Ash-Shafi^{c}i tomará como Sunna todo hadith que sea de transmisión fuerte (sahih) descartando los de transmisión débil (da^{c}if). No obstante, Ibn Hanbal acudirá a los hadices de transmisión débil antes de hacer uso de la analogía por considerarlos que reflejan la Sunna. Igualmente tanto Malik como Abu Hanifa rechazarán todo hadith que se contradiga con una regla legal extraída analógicamente de una prueba argumental textual de transmisión y evidencia semántica incuestionables por considerarlo abrogado y, por lo tanto, excluido de la Sunna.

Otro ejemplo de la discrepancia existente entre las fuentes de derecho comunes radica en las diferentes concepciones de Consenso que cada uno de los Imames del fiqh tienen. En efecto, a pesar de que todos ellos lo usan como fuente jurídica, cada uno de ellos discrepa en torno a la naturaleza de dicho consenso[5].

Asimismo, hay que añadir que – según el cuadro de arriba – cada Imam se caracteriza por usar una serie de fuentes jurídicas que los demás pueden o no compartir. Por lo tanto, y considerando todo lo mencionado anteriormente concerniente a la naturaleza de la transmisión, la de la evidencia semántica de las distintas pruebas argumentales textuales y las discrepancias en la naturaleza y el modo de uso de las fuentes de derecho comunes, ha de añadírsele la existencia de fuentes de derecho no comunes. Lo cual, en su conjunto, nos lleva a dos consecuencias esenciales:

- que la derivación de la ley de sus fuentes sólo puede ser fruto del esfuerzo de juristas altamente cualificados.
- que dichos juristas (o escuelas) difieren en sus derivaciones.

Por lo tanto toda esta serie de elementos jurídico-metodológicos no sólo sirven para demostrar que la diferencia entre las distintas escuelas jurídicas tiene un fundamento y una razón de ser, sino que el muŷtahid ha de ser una persona ampliamente versada en ciencias jurídicas y demás ciencias accesorias e instrumentales para poder derivar con corrección y autoridad la ley de sus fuentes (el Corán, la Sunna, etc.).

Consecuentemente, esto nos lleva directamente, y según los ulemas de la ciencia de la fuentes del derecho (usul al-fiqh), a preguntarnos cuáles son las condiciones y conocimientos que un alfaquí ha de poseer y cumplir para poder estar capacitado para ejercer el iŷtihad.

Condiciones del Idhjtihad:

1. Ser musulmán.
2. Ser responsable.
3. Ser moralmente íntegro (ᶜadl).
4. Ser conocedor de las circunstancias sociales del lugar y época en que se vive.
5. Ser perspicaz.
6. Dominar ampliamente la lengua árabe. Ello implica conocer la gramática, la lexicología y la retórica árabes.
7. Conocer el Corán. Ello implica conocer las distintas causas de la revelación de las diferentes aleyas que versan sobre la ley; conocer las abrogadas y las abrogantes; conocer cuáles son todas y cada una de las aleyas que versan sobre la ley (unas 500 aproximadamente); conocer los comentarios del Corán efectuados por el Profeta – la paz sea con él –, los Compañeros, los Seguidores y los demás eruditos en la ciencia de la exégesis coránica; conocer las distintas lecturas del Corán y las implicaciones jurídicas que sus diferencias puedan originar.
8. Conocer la Sunna. Ello implica conocer todos y cada uno de los hadices que versan sobre la ley; conocer los abrogantes y los abrogados; conocer los transmisores de los hadices; conocer qué hadices especifican y restringen a otros en su aplicación jurídica; conocer la ciencia que versa sobre los distintos niveles de fuerza de transmisión que poseen los distintos hadices.
9. Conocer los dichos de los Compañeros y verificar sus transmisiones.
10. Conocer en qué puntos de la ley hay Consenso y en cuáles no.
11. Conocer las reglas de la Analogía y su perfecta aplicación.

12. Dominar la ciencia de los Fundamentos del Fiqh (usul al-fiqh).

13. Conocer los objetivos de la Shari^{c}a (maqasid ash-shari^{c}a) y su perfecta aplicación a fin de aplicar la ley equilibrando la letra y el espíritu de la misma y no con una rigidez que lleve al absurdo, la dificultad innecesaria y la injusticia.

Como puede entreverse de todo ello – y no nos cansaremos de repetirlo una y otra vez, la puesta en práctica del iŷtihad es para juristas altamente cualificados para la labor, ya que el fiqh o derecho musulmán es una de las ciencias más sofisticadas y altamente desarrolladas que existen sobre la faz de la Tierra y su manejo y operación no puede dejarse en manos de ignorantes en la materia. Se trata de la ciencia que Al·lāh nos ha dejado en depósito para que podamos vivir en esta vida de un modo que sea agradable a los ojos de Al·lāh, disfrutando de lo que Al·lāh nos ha permitido, evitando la corrupción e implantando justicia.

Los distintos tipos o niveles de Iŷtihad.

Según lo elevado que se halle un alfaquí en la adquisición de los conocimientos que le capacitan para ejercer el iŷtihad, éste alcanzará uno u otro nivel de iŷtihad.

Los niveles de iŷtihad son dos[6]:

- El iŷtihad absoluto (mutlaq).
- El iŷtihad restringido (muqayyad), el cual comprende las categorías de:
  - en el madhhab (fi-l-ma<u>d</u>hab)
  - en la fatwa (fi-l-fatwa).

El iŷtihad absoluto**.** Consiste en establecer libremente unos usul o metodología jurídica propia y, en base a la misma, derivar de modo independiente los distintos juicios jurídicos de sus fuentes (el Corán, la Sunna, el Consenso, la Analogía, etc.). En este tipo de iŷtihad, el muŷtahid hace primero iŷtihad para establecer sus usul, es decir: la metodología jurídica a la que se va a ceñir, a fin de luego hacer iŷtihad para derivar los furu^{c}, o sea: los juicios emitidos con respecto a la casuística que ante él se presente. A esta categoría de iŷtihad pertenecen los cuatro Imames de las cuatro escuelas de fiqh sunnitas: Imam Abu Hanifa, Imam Malik, Imam ash-Shafi^{c}i e Imam Ibn Hanbal; además de los Imames que no sentaron escuela o cuyas escuelas desaparecieron antes de que se diese una codificación que las preservase a lo largo de la historia, entre los que se encuentran: al-Hasan al-Basri, al-Auza^{c}i, a<u>t</u>-<u>T</u>auri, al-Laith ibn Sa^{c}d, Ibn ^{c}Uyaina, Ibn Rahawiyya, Abu Thaur, Dawud az-Zahiri, at-Tabari, etc.

El iŷtihad restringido en el madhab. Este consiste en ceñirse tanto a la metodología jurídica (usul) del Imam como a sus textos y, en base a los mismas, extrapolarlos analógicamente para proporcionar soluciones a los casos no solucionados su Imam. Esta operación se llama técnicamente tajriŷ (extracción o deducción) y consiste en tomar como referencia los textos transmitidos de los Imames y usarlos como fuente jurídica para extraer de los mismos, por medio de la analogía, las soluciones a los nuevos casos legales[7].

En algunas ocasiones el muŷtahid en el madhhab, en vez de basarse en los textos de su Imam para dar respuesta jurídica a un caso, se basa directamente en las fuentes de la ley (Corán, Sunna, etc.). No obstante, lo hace ciñéndose en todo momento a la metodología jurídica (usul) de su Imam. Esto es lo que algunos eruditos de la ciencia de usul al-fiqh denominan iŷtihad absoluto dependiente (mutlaq muntasib). Esta operación ha sido practicada en determinadas ocasiones por los alumnos directos de los Imames. Un ejemplo de ello lo vemos en como Ibn al-Qasim – el alumno más aventajado del Imam Malik – practica en algunas ocasiones este tipo de iŷtihad discrepando con su maestro en algunas de las soluciones legales de determinados casos. Esto hace que en un solo caso jurídico se pueda tener más de una solución legal, la cual puede consistir en la opinión del maestro (por ejemplo, la opinión de Malik al respecto) y las distintas opiniones de los distintos alumnos del maestro (la opinión de Ibn al-Qasim, Ashhab, etc.). Por lo que la solución legal de un caso determinado no es siempre unánime, sino que pueden que sean dos, cinco o incluso más. Además de ello, es esta generación de alumnos del maestro la encargada de transmitir las opiniones jurídicas del mismo (como el caso de la transmisión de las opiniones jurídicas de Malik transmitidas por Ibn al-Qasim y figurantes en la Mudawwana de Sahnun o en la ᶜUtbiyya de al-ᶜUtbi). Estas plurales vías de transmisión de la doctrina del maestro produce a la vez una pluralidad de versiones en torno a la misma. Por lo que tenemos la opinión de Malik según nos la transmite Ibn al-Qasim en la Mudawwana o la opinión de Malik – con respecto al mismo caso jurídico – según nos la transmite Ibn al-Habib en la Wadiha, etc[8].

El iŷtihad restringido en la fatwa. Consiste en señalar como preferente una opinión con respecto a otra en base a la fuerza de su prueba argumental (diraya) o a la fuerza de su línea de transmisión (riwaya). En efecto, si tomamos en consideración la situación de multiplicidad de soluciones legales a un solo caso jurídico mencionada más arriba, nos hallamos ante la necesidad de elegir – a la hora de emitir una fatwa o una sentencia jurídica – cuál de esas soluciones es la que se ajusta más a derecho y por lo tanto la preferente. De esta elección o selección se encargan los muŷtahids en la fatwa, basándose en la fuerza de la prueba argumental sustentadora de una opinión determinada, en la fuerza de su línea de transmisión, en el número de los que la sostienen o en la eminencia de los

mismos. El resultado de esta operación de selección jurídica es la que leemos en los textos de fiqh o en sus comentarios cuando el autor, tras expresar dos o más opiniones, afirma que tal opinión es la preferente, la dominante, la más fuerte, la más difundida, etc[9].

Esta enumeración de los distintos niveles del iŷtihad nos lleva directamente a preguntarnos cuál de los niveles es el que es posible en nuestros días practicar. O, en otras palabras, para cuál de estos niveles está la puerta del iŷtihad abierta y para cuál no lo está.

La apertura de la puerta del iŷtihad en relación a los distintos niveles del mismo:

La pregunta sobre la apertura o no de la puerta del iŷtihad ha de ser planteada de otra manera para poder ser entendida. La pregunta decisiva no es: ¿está la puerta de iŷtihad abierta o no?[10] Sino: ¿De quién está permitido hacer taqlid? Esta pregunta viene suscitada por la obligatoriedad ineludible a la que está sometida la persona que no cumple las condiciones del iŷtihad a hacer taqlid de un muŷtahid[11]. Y su respuesta es que POR CONSENSO DE LA UMMA, SÓLO ESTA PERMITIDO HACER TAQLID DE UNO DE LOS CUATRO MADHHABS O ESCUELAS DE DERECHO MUSULMÁN[12]. Por lo tanto, si alguien se arroga la capacidad de hacer iŷtihad absoluto ello sólo le concierne a él ya que a los demás musulmanes – que no cumplen las condiciones del iŷtihad – no les está permitido seguirle. Por lo tanto, no negamos la posibilidad de que haya o surja en nuestros días un genio jurídico que pueda practicar el iŷtihad absoluto; no obstante sostenemos que seguirle sería ir totalmente en contra del Consenso de la Umma y por lo tanto motivo de innovación.

Ahora bien, determinadas puertas del iŷtihad nunca han de cerrarse, pues está prohibido que así sea. Nos referimos a la puerta del iŷtihad restringido en el madhab y la del iŷtihad restringido en la fatwa. El primero, ya que a través de él podemos conocer las respuestas jurídicas correctas a los nuevos casos que la actualidad vaya presentando; pues no puede haber situación nueva sin que la Shari^{c}a tenga una respuesta a ella y los musulmanes sepamos a qué atenernos al respecto. Y la segunda, ya que el muŷtahid restringido a la fatwa no sólo se basa para llevar a cabo su selección jurídica en la fuerza de la prueba argumental sustentadora (quwwa ad-dalil) de una opinión determinada, en la fuerza de su línea de transmisión (sihhat ar-riwaya) o en la cantidad o eminencia de los que la sostienen (shuhra), sino también en la capacidad que la opinión jurídica tenga para acarrear un beneficio (jalb maslaha), evitar un perjuicio (dar' madarra) y no contradecir el uso y las costumbres establecidas (^{c}urf). Ello hace que el fiqh se amolde a las circunstancias espacio-temporales de la comunidad evitando que se reduzca a una fría aplicación farisaica de una ley ciega a la presencia del factor humano.

Desviaciones de la doctrina sunnita sobre el iŷtihad y el taqlid y las razones políticas que las sustentan:

Las desviaciones con respecto a la doctrina sunnita son de dos naturalezas:

1ª Las que contradicen el consenso que obliga ha hacer taqlid a quien no cumple las condiciones para ser muŷtahid.

2ª Las que contradicen el consenso que obliga al muqallid a seguir únicamente una de las cuatros escuelas jurídicas sunnitas.

La primera desviación, la vemos ampliamente extendida en nuestros días en las desviadas doctrinas que invitan a los musulmanes a abandonar las escuelas jurídicas y extraer directamente la ley de las aleyas coránicas y de los hadices. Esto, como ha quedado claro a lo largo de este artículo, es una aberración ya que sólo una persona que cumpla las numerosas condiciones y que domine las numerosas ciencias que el muŷtahid ha de poseer está en condiciones de extraer directamente la ley del Corán, la Sunna, el Consenso, etc. Si a una egregia figura de la categoría de as-Suyuti, el cual fue en su época el mayor conocedor de lengua árabe, exégesis coránica, hadith y escritor de cientos de valiosísimos libros en todas las ramas del saber islámico, no se le reconoció su pretensión de haber alcanzado el grado de iŷtihad libre dependiente, cómo podemos pretender que todo musulmán de a pie, e incluso culto, abandone las escuelas jurídicas y derive por sí mismo la ley de sus fuentes. Estos desviados dicen demagógicamente: "tu nos dices Malik dice y nosotros te decimos el Mensajero de Al·lāh dice". Con ello quieren hacer pensar a los musulmanes poco cultos que están abandonando la guía del Profeta – la paz sea con él – para seguir la de alguien de inferior rango como el Imam Malik – que Al·lāh esté complacido con él. La respuesta a esta desviación es: "yo sigo lo que Malik entiende e interpreta – basándose en su amplísimo y profundo conocimiento – del Corán y la Sunna y tú sigues lo que tu pobre ignorancia te hace entender e interpretar del Corán y la Sunna". Con ello queda resuelto el dilema y neutralizada la herejía[13].

La segunda desviación está íntimamente relacionada con la primera, ya que lo que se propone, al descartar el hecho de seguir la interpretación del Corán y de la Sunna realizada por el Imam de una de las escuelas jurídicas, es seguir la realizada por otro. Este otro, por supuesto, se arroga a sí mismo la capacidad de interpretar libre e independientemente las fuentes del derecho musulmán[14]. Pues bien, la solución no radica tanto en descalificarle en su capacidad de realizar iŷtihad libre e independiente, como en dejar claramente establecido que el Consenso de la Umma (Comunidad Musulmana) prohibe el taqlid de uno que no sea uno de los cuatro Imames de fiqh.

En efecto, una escuela jurídica no sólo es la labor de su fundador, sino la de generaciones de eruditos ulemas que le han sucedido y que se han encargado de pulir, afinar, explicar y perfeccionar a lo largo de los siglos. Las cuatro escuelas jurídicas pueden compararse a una prestigiosa empresa automovilística cuyos modelos de automóvil se vienen fabricando desde hace generaciones, con representantes comerciales y técnicos en todos los países del mundo donde su producto – que goza de gran prestigio – se exporta, usa y comercializa. Del mismo modo, las escuelas jurídicas son aparatos jurídicos avalados por generaciones de ulemas, muftíes, jueces y emires que los han usado para gobernar imperios y awliya de Al·lāh que los han empleado para adorar a su Señor. ¿Vamos pues a montarnos con nuestra familia para emprender un largo viaje en un coche sin marca fabricado por uno que tiene ciertas nociones de ingeniería y que dice que es el mejor coche que existe en el mundo? ¿O, más bien, vamos a elegir un coche de marca reconocida que nos inspire seguridad y cuyo servicio técnico se encuentre allá donde estemos? ¿Cuál sistema legal que regule nuestros actos de adoración (^{c}ibadat) y nuestras transacciones (mu^{c}amalat) vamos a elegir: uno de los cuatro avalados por el Consenso de ulemas de la Umma o uno nuevo creado por alguien del que, como poco, hay discrepancia en torno a su conocimiento y su carácter? Creemos que la respuesta es clara y la herejía ha quedado igualmente neutralizada[15].

En cuanto a las razones políticas que han alimentado estas tan extendidas herejías de nuestra época, son más que claras. Lo que con ello se ha intentado y conseguido es introducir entre las filas de los musulmanes una división y un odio nunca existentes a pesar de la existencia de cuatro escuelas jurídicas.

La otra victoria que se ha obtenido ha sido la de romper la barrera religioso-legal que las escuelas jurídicas tradicionales representaban con respecto a la introducción del sistema económico y monetario usurero de los kuffar. En efecto, la implantación a finales del siglo pasado de dicha doctrina anti-madhhabbista en el corazón intelectual del Islam – la prestigiosa Universidad de al-Azhar[16] – permitió con toda facilidad introducir plenamente el sistema bancario y el papel moneda en todo el territorio musulmán y, consecuentemente, derrocar el Califato Otomano, último baluarte del poder musulmán, el cual nunca fue vencido militarmente, sino monetaria y financieramente.

Otro logro de la misma manipulación ha sido la creación del "terrorismo integrista", versión islámica del terrorismo y producto de los servicios de inteligencia occidentales. Esta ideología, en su libre-interpretación de los textos, declara permitido lo que nunca tradicionalmente lo fue. Pero no obstante y en definidas cuentas, no deja de ser un producto más del Nuevo Orden a través del cual éste se justifica como único-orden-concebible-posible.

[1] La palabra fuentes corresponde aquí a lo que en árabe se denomina usul. No obstante, usul al-fiqh no sólo significa fuentes del derecho, sino también metodología a seguir.

[2] Aquí es donde cobra sentido el dicho de Ibn ᶜUyaina: "El hadith es motivo de extravío excepto para el alfaquí".

[3] Ver la Ŷauhara at-Tawhid de al-Laqqani, verso 11 y sus comentarios.

[4] En árabe dalil, pl. adilla.

[5] En el Anexo I, se ilustra con más detalle esta discrepancia.

[6] Véase al respecto Maraqi as-Suᶜud de ash-Shinqiti, versos 917-935 y sus diferentes comentarios: Nashr al-Bunud, Nathr al-Wurud, etc.

[7] Un ejemplo célebre y claro de este tipo de operación jurídica lo podemos ver en cómo el Šaij ᶜAllish, basándose en el texto de la Mudawwana en el que Malik juzga que del flus (o moneda en curso que no es de oro ni de plata) no se paga zakat alguno, deduce por extrapolación analógica que del papel moneda – que también es flus – no se paga tampoco zakat alguno. Ver al-Fath al-ᶜAli al-Malik, Muhammad ᶜAllish, vol I, pág. 164.

[8] Por lo tanto, la generación de alumnos del Imam desempeñan tres actividades:

1. Transmitir los textos del Imam donde se refleja la doctrina de éste (por ejemplo, la transmisión del fiqh de Malik realizada por Ibn al-Qasim, Ashhab, etc.).

2. Derivar soluciones jurídicas a nuevos casos (wuŷuh) en base a la extrapolación analógica de los textos del Imam (tajriŷ). Es decir, la práctica del iŷtihad en el madhhab realizada por los distintos alumnos de Malik.

3. Práctica esporádica de iŷtihad absoluto dependiente. Lo cual tiene como consecuencia que en algunos casos el alumno proporcione soluciones jurídicas diferentes a las proporcionadas por el Imam. Un ejemplo de ello es cómo Ibn Wahb, en numerosas ocasiones, se basa en ciertos hadices que aun siguiendo la misma metodología jurídica que su maestro le llevan a conclusiones diferentes.

[9] El resultado de este tipo de iŷtihad es el que Jalil b. Ishaq refleja en su famosísimo Mujtasar y ad-Dardir en su Aqrab al-Masalik.

[10] Realmente la respuesta a esta pregunta es que la puerta del iŷtihad está abierta para todo aquel que se considere capacitado para practicar dicho iŷtihad. Es más, si alguien está capacitado para practicar el iŷtihad, entonces le está prohibido hacer taqlid. Véase al respecto Maraqi as-Suᶜud de ash-Shinqiti, verso 958 y sus diferentes comentarios: Nashr al-Bunud, Nathr al-Wurud, etc.

[11] Véase al respecto Maraqi as-Suᶜud de ash-Shinqiti, verso 957 y sus diferentes comentarios: Nashr al-Bunud, Nathr al-Wurud, etc. y Ŷauhara at-Tawhid de al-Laqqani, verso 82 y sus comentarios.

[12] Véase al respecto Maraqi as-Su^{c}ud de ash-Shinqiti, verso 991 y sus diferentes comentarios: Nashr al-Bunud, Nathr al-Wurud, etc.

[13] Hemos de dejar dicho que es esta perversa ideología la que llevó a Sayyed Sabiq a escribir su Fiqh as-Sunna. En efecto, en este libro, el mensaje subliminal que se lanza a los musulmanes es algo así como: "dejad de seguir el fiqh de los Imames y seguid el de la Sunna". Y la verdad es tal y como dijo nuestro señor ^{c}Ali – que Al·lāh ennoblezca su rostro: "Se trata de palabras verdaderas con las que se pretende llegar a una mentira" (kalamu haqqin yuradu bihi batil). El trabajo de Sayyid Sabiq fue producto de la ideología propugnada por Rashid Rida, Muhammad ^{c}Abdu y al-Afgani, ya en boga en Egipto por aquel entonces. Por otra parte, fue la aprobación por parte de Hasan al-Banna – fundador de los Ijwan al-Muslimin (Hermanos Musulmanes) – de Fiqh as-Sunna lo que provocó la adopción de dicha ideología herética por parte de aquel grupo político-religioso y por parte de todas sus posteriores derivaciones y ramificaciones.

[14] Asimismo, señalamos que la nueva interpretación que estos grupos propugnan es además exclusivista. O sea, que o sigues lo que ellos interpretan de las fuentes o estás, como poco, desviado del camino recto. Esta es la ideología de grupos como la Wahhabiyya (autodenominados Salafiyya) en los que se advierte con claridad un fuerte talante neo-jariŷi. Véase al respecto: Hashiyat as-Sawi ^{c}ala Tafsir al-Ŷalalain, de Ahamd as-Sawi al-Maliki, en la glosa a 35:8 (ha de consultarse en la edición en 6 volúmenes de Dar al-Fikr, ya que en las demás ediciones esta importante referencia se ha omitido intencionadamente), y as-Salafiyya de Sa^{c}id Ramadan al-Buti.

[15] Igualmente, hemos de dejar claro que está tan prohibido hacer taqlid de un nuevo muŷtahid absoluto que surja ahora como hacerlo de un Imam del pasado cuya escuela no es una de las cuatro que se han conservado y que el Consenso ha avalado.

[16] Obra de los servicios secretos británicos que usaron para su propósito al Shaij Muhammad ^{c}Abdu.

Anexo III

LA FETUA Y LA SENTENCIA EN LA ESCUELA MALIKI

Definiciones:

La fetua es el la emisión de un juicio legal a título informativo.

La sentencia (qada') es la emisión de un juicio legal a título coercitivo.

El que emite una fetua es llamado Muftí (jurisconsulto). Y el que emite una sentencia es llamado Juez (qadi). Cuando decimos "juicio legal", ha de entenderse dentro del marco de la legalidad de la Shari^{c}a o Ley Musulmana.

Tal y como se desprende de las definiciones anteriores, la fetua consiste en dar a conocer un juicio de la Shari^{c}a a raíz de una pregunta o una consulta, estando la aplicación o puesta en práctica de dicho juicio sujeta al arbitrio de quien pregunta o consulta. Mientras que la sentencia, consiste en dar a conocer un juicio de la Shari^{c}a a raíz de un litigio, ejecutándose la aplicación o puesta en práctica de dicho juicio por parte de las autoridades competentes encargadas de ello.

En cuanto a la calificación legal de ambas instituciones, es la de obligación comunitaria (fard kifaya). En efecto, en cada comunidad de musulmanes ha de haber un Muftí que informe a los creyentes de cuáles son los juicios de la Shari^{c}a en todo lo que concierne a sus actos de adoración a Al·lāh (^{c}ibadat) y a sus transacciones entre ellos (mu^{c}amalat). Del mismo modo, ha de haber un Juez que dirima los diferentes litigios que puedan surgir entre los distintos miembros de dicha comunidad.

En cuanto al nombramiento del Juez, éste ha de ser realizado por el Emir de la comunidad. Sin embargo, con respecto al Muftí, hay dos tradiciones:

- La oriental, en la que el Emir nombraba al Muftí.
- La occidental[1], donde el Emir no nombraba al Muftí, sino que ese cargo lo llevaba a cabo aquel que el pueblo acepte y lo considere suficientemente capacitado para ello.

Causas de la multiplicidad de soluciones jurídicas para un mismo caso:

Las causas de la multiplicidad de soluciones jurídicas para un mismo caso que se dan en la escuela malikí es debida fundamentalmente al gran número de alumnos que el Imam Malik tuvo. Este gran

número de alumnos dio lugar a tres circunstancias generadoras de juicios jurídicos diferentes para un mismo caso:

Primera: La gran cantidad de alumnos del Imam dio lugar a que éstos nos hiciesen llegar diversas transmisiones en las que el juicio que el Imam emitía con respecto a un caso determinado era diferente según una transmisión u otra. Esto es debido a que el Imam Malik emitía a veces una fetua, y luego, más tarde y tras una investigación jurídica más profunda la rectificaba. Esto hizo que alumnos que hubiesen estado con él en un período determinado de su vida y luego regresasen a sus lugares de origen no tuvieran constancia del cambio de opinión del Imam.

Segunda: Las anteriormente mencionadas fetuas o juicios del Imam que los alumnos conocían eran usados por éstos como base y fundamento a ser extrapolado analógicamente a fin de obtener soluciones jurídicas a los nuevos casos que se les presentaban y sobre los que no les constaba cuál era el juicio del Imam al respecto. Esta operación es llamada técnicamente tajriy.

Tercero: En determinadas ocasiones, los alumnos del Imam ejercían iytihad absoluto ciñéndose a los usul o principios metodológicos del Imam (iytihad mutlaq muntasib), lo cual daba lugar a juicios diferentes con respecto al mismo caso.

Por lo tanto y recapitulando, las tres circunstancias generadoras de juicios discrepantes en la escuela de Malik son:

- Las distintas transmisiones (ijtilaf ar-riwaya).
- La práctica del tajriy basado en las distintas transmisiones.
- La práctica del iytihad absoluto dependiente (iytihad mutlaq muntasib).

Necesidad de elegir la solución correcta o taryih:

Esta diversidad de opiniones o soluciones desencadenó un mecanismo para seleccionar cuál de dichas soluciones u opiniones era la más correcta y, por lo tanto, en cuál se iba a basar la fetua y la sentencia. Este mecanismo u operación de selección es lo que se llama técnicamente taryih. Y es la operación que los muytahids en la fetua[2] llevan a cabo. Por lo tanto, a medida que la capacidad de los Muftíes y los Jueces para desempeñar el iytihad iba menguando o iba dejando de reconocerse[3], las autoridades competentes iban instando a éstos a que se atuviesen a una doctrina única a fin de unificar la fetua y la sentencia en sus territorios, evitando así que se diesen situaciones de injusticia en la práctica jurídica.

Por lo que quedó establecido que tanto la fetua como la sentencia debían de emitirse en base a:

– La opinión preferente (ar-rayih).

– La opinión dominante (al-mashhur).

– La opinión establecida por práctica jurídica (ma yara bihi l-ᶜamal)[4].

La opinión **preferente** es aquélla cuya prueba argumental (dalil) es más fuerte. En otras palabras, la opinión que, de acuerdo a los fundamentos jurídicos de la escuela (usul), se ajusta más a derecho. Lo opuesto a la opinión preferente es la opinión débil (daᶜif).

La opinión **dominante** es la que más partidarios tiene. Por supuesto, cuando decimos partidarios, nos referimos al Imam Malik y a sus discípulos. Según otra definición, la opinión dominante es la opinión del Imam Malik si es transmitida por Ibn al-Qasim y figura en la Mudawwana de Sahnun[5]. Lo opuesto a la opinión dominante es la opinión singular (shadh).

La **opinión establecida por práctica jurídica** se refiere a las fetuas o sentencias emitidas por Muftíes y Jueces competentes de renombrado conocimiento y autoridad en la que se desvían de la doctrina oficial[6] de la escuela, adoptando opiniones débiles o singulares dentro de la escuela malikí o incluso saliéndose de la propia escuela[7], por razones legales que obligan a ello tal y como:

– Interés General (yalb maslaha).

– Evitar un mal (dar' mafsada).

– Amoldarse a los usos y costumbres imperantes (ᶜurf).

Esta práctica jurídica se instituye con el fin de que en los casos en que la aplicación de la Letra de la Ley cree dificultad e injusticia, lo que prime sea el Espíritu de Ley incluso a expensas de la doctrina oficial[8]. Hemos de añadir, asimismo, que la opinión establecida por práctica jurídica está en todo momento sujeta a la existencia o no de las razones legales que la provocaron y constreñida al momento y al lugar donde dichas razones se hubiesen dado[9].

A la hora de emitir la fetua o la sentencia, el orden de prioridad que se ha de seguir es el de anteponer en primer lugar la **práctica jurídica**; luego, la opinión **preferente**; y finalmente, la opinión **dominante**[10].

De este modo, podemos ver cómo la Shariᶜa en general y la escuela malikí en particular no es un aparato legal que se aplica de forma ciega y matemática sobre los habitantes de un lugar, sino que se amolda a la situación humana de cada momento y de cada lugar según los amplios márgenes que Al·lāh en Su infinita misericordia nos ha concedido. Y Al·lāh es el más sabio.

[1] Esta es la tradición que primó en al-Andalus y el Magreb.

[2] Ver en Anexo II una descripción más detallada de lo que es el iytihad en la fetua.

[3] Al principio la fetua y la sentencia estaba basada en la capacidad de iytihad absoluto del Muftí o del Juez. Luego, al cerrarse la puerta del iytihad absoluto, la autoridad restringió la fetua y la sentencia a una sola escuela jurídica, dejando a discreción del Muftí o Juez la elección de la opinión en la que iba a basar su fetua o sentencia. Posteriormente, y con miras a unificar el sistema legal y evitar que se cometiese injusticia por parte de los Jueces al ejercer su libertad de elección, restringieron la fetua y la sentencia a la opinión preferente, la dominante o la establecida por la práctica jurídica.

[4] Ver Usul l-Fatwa wa l-Qada' fi l-Madhhab l-Maliki, Muhammad Riad, Casablanca 1996, pág. 461.

[5] Dice Abu al-Hasan at-Tanŷi: La opinión de Malik figurante en la Mudawwana es preferible a la opinión de Ibn al-Qasim figurante en la misma, ya que Malik es el Gran Imam. La opinión de Ibn a-Qasim figurante en la Mudawwana es preferible a la opinión de otro figurante en la misma, ya que es el mayor conocedor del fiqh de Malik. La opinión de otro figurante en la Mudawwana es preferible a la opinión de Ibn al-Qasim figurante en otra fuente que no sea la Mudawwana, y ello por la autenticidad de ésta última.

[6] Con "doctrina oficial" nos referimos a las opiniones preferentes y dominantes.

[7] La práctica jurídica de los ulemas malikís occidentales (andalusíes y magrebíes) es la de no salirse de la escuela malikí. Mientras que la de los ulemas malikís orientales (egipcios) es la de salirse de la escuela y adoptar opiniones preferentes y dominantes de las otras tres escuelas jurídicas sunnitas. Ver DS en HD, pág. 37.

[8] Ya que lo que no puede ocurrir es que, en un caso determinado, el ceñirse a la opinión preferente o dominante provoque que se traicionen los propios fundamentos del fiqh de Malik el cual está basado en promover lo que es de interés público o general (maslaha mursala), evitar lo que pueda causar un daño (sadd adh-dara'i^{c}) y que la costumbre que no se contradice con la Shari^{c}a tiene fuerza de Ley (^{c}urf).

[9] De ahí que exista una práctica jurídica de Córdoba (^{c}amal Qurtuba), de Fez (^{c}amal Fas), etc., que no es extrapolable a no ser que se den las mismas razones legales y lo instituya un Juez o Muftí de autoridad.

[10] Hemos de señalar que esta reglamentación es de seguimiento obligatorio para todo Muftí o Juez que no esté capacitado para ejercer el iytihad en ninguno de sus niveles.